ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ИМЕНИ В.И. АБАЕВА
ВЛАДИКАВКАЗСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН
И ПРАВИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ

М.В. ДАРЧИЕВА

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД ОСЕТИНСКОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

Владикавказ 2013

УДК 39 (470.65)
ББК 81.001.2+81.521.323

Дарчиева М.В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов): Монография; ФГБУН Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. – 319 с.

ISBN 978-591480-154-7

Научный редактор:
Е.Б. Бесолова, доктор филологических наук,
заслуженный деятель науки РСО-А

Рецензенты:
З.Х. Бижева, доктор филологических наук,
профессор КБГУ им. Х.М. Бербекова

З.Б. Дзодзикова, доктор филологических наук,
профессор СОГУ им. К.Л. Хетагурова

В монографии в этнолингвистическом ключе рассматривается вербальный код осетинского обрядового текста на примере традиционных осетинских обрядов *Аларды*, *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн*, анализируется словесное сопровождение некоторых ритуалов в контексте обряда. Исследование носит междисциплинарный характер, выполнено с привлечением собранного автором полевого материала.

Книга предназначена этнолингвистам, филологам-фольклористам, этнологам, читателям, интересующимся традиционной духовной культурой осетин.

В оформлении обложки использована фотография с. Лисри из личного архива Б.А. Синанова

ISBN 978-591480-154-7 ББК 81.001.2+81.521.323

© ИПЦ СОИГСИ, 2013
© Дарчиева М.В., 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....5

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

1.1. Обрядовый текст – социальный феномен языка и культуры.....9

1.2. История изучения обрядового текста.....28

1.3. Определение терминов «обряд» и «ритуал».....34

ГЛАВА II. ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД ОСЕТИНСКОГО ПРАЗДНИЧНОГО ОБРЯДА В ЧЕСТЬ СВЯТОГО *АЛАРДЫ*

2.1. Этнографическая составляющая.....39

2.1.1. Наименование праздника.....39

2.1.2. Святилища и их названия.....41

2.1.3. Мотив гадания и гадальщика.....43

2.2. Вербальная составляющая обряда.....45

2.2.1. Молитвословия и песни-гимны. Структура, символика, художественные средства.....45

2.2.2. Символика чистоты как структурообразующая категория обряда. Система запретов.....61

2.2.3. Приветствия и благопожелания.....66

2.3. Пространственная организация обряда.....68

2.4. Отражение культа *Аларды* в необрядовом фольклоре.....74

ГЛАВА III. ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД ОСЕТИНСКОГО ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА.....78

ГЛАВА IV. ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА *ЗАЗХÆССÆН*

4.1. Номинация обрядовых терминов и обрядовых актов.....102

4.1.1. Название 102
4.1.2. Время исполнения 104
4.1.3. Ритуал посвящения (*фæлдыст; хæлар*) 110
4.2. Атрибуты и символика обрядового текста *зазхæссæн* 115
4.2.1. *Зазбæлас* (ритуальное дерево) 117
4.2.2. *Ælæм* (алам) 126
4.2.3. *Тырыса* (траурный флаг) 134
4.2.4. *Гауыз* (ковёр) 141
4.2.5. *Цырагъдарæн* (ритуальный подсвечник) 144
4.2.6. Мелкие предметы из изюма и сладостей 153
ГЛАВА V. РИТУАЛ И ТЕКСТ ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА *ЗÆРДÆВÆРÆН* 171
5.1. Номинация поминального обряда *зæрдæвæрæн* 171
5.2. Семантика и символика ритуала и текста обряда *зæрдæвæрæн* 179
5.2.1. Семантика поминального жертвоприношения 179
5.2.2. Символ *туг* (кровь) 187
5.2.3. Символ *кæсаг, кæф* (рыба) 190
5.3. Обрядовые акты 195
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 203
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК *207*
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Таблица развития значений 227
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Тексты информаторов 240
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Иллюстрации 311

ВВЕДЕНИЕ

Обряды являются неотъемлемой частью народной культуры. Исторически праздники, обычаи, обряды всегда выступали как специфические характеристики этнической общности. Время вносило определенные изменения в эту сферу народной культуры, хотя для обрядов в целом характерны медленный темп изменений, консервативность, традиционность, сильная преемственность. Обряды как определённый значительный пласт духовной культуры народа обнаруживали сильное переплетение стадиально-различных, неадекватно преломляемых представлений, отражающих в своеобразной художественной зрительно-эмоциональной форме важные воззрения. Своей яркостью, нередко воспринимаемой как уникальность, они вызывали большой интерес у исследователей народного быта.

Некоторые виды обрядового фольклора в историко-мировоззренческом плане восходят к древнейшим формам словесного творчества, их появление было вызвано практическими потребностями. И в дальнейшем, на протяжении многовековой истории, обрядовый фольклор (так же, как и магические действия) был непосредственно связан с хозяйственной деятельностью человека, с общественной жизнью и бытом, выражал отношение народа к окружающей его действительности.

Обряды и сопровождающая их поэзия, будучи формой выражения и закрепления определенных социальных отношений, имели целью подчинение сил природы человеку магией слова и действия. Любой ритуал семейно-бытового или производственного характера всегда находился в центре внимания определенного коллектива. В связи с этим каждое слово обрядовой формулы воспринималось как значимое, активно воздействовало на сознание людей.

Представление о духовной культуре этноса, как известно, можно получить благодаря суммарному результату междисциплинарных исследований как праздничной, так и погребально-поминальной обрядности.

Всякий акт праздничного поведения индивида включён в социальный контекст, социален по своей природе, а наиболее универсальная категория общества, способствующая контакту индивидов друг с другом, а также с окружающей социальной и природной средой, – есть коммуникация. В структуре праздника выделяется хронотоп – особое праздничное *время-пространство*, предполагающее особое праздничное общение и связанное с тем, что праздник «есть результат локализации общения как во времени, так и в пространстве» [Ванченко. Эл. ресурс].

Традиционный осетинский праздник *Аларды* представляет собой многогранное явление с различного рода взаимозависимостями и обусловленностями, характеризующееся многогранностью и вариативностью, что позволяет трактовать его как сложнейшее социальное явление, выстроенное по семантическим, функциональным и эмоциональным канонам.

Погребально-поминальные обряды по сравнению с другими обрядами наиболее консервативны, поскольку отражают медленно трансформирующиеся представления о смерти, а соблюдение установленных ритуальных действий всегда считалось важным для души в загробном мире и являлось моральной обязанностью родственников по отношению к умершему. Обряды *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн,* являющиеся ярчайшей иллюстрацией культа предков, не были еще предметом этнолингвистического изучения, хотя их уникальность, традиционность и наличие в них христианских мотивов вызывают несомненный интерес.

Современная глобализация по-новому поставила вопрос о национально-культурной идентичности. «Даже экономические проблемы отходят на второй план в сравнении с невозможностью для представителей основных социальных групп найти приемлемый для себя ответ на вопрос «Кто мы такие?» и вытекающие отсюда ответы о целях, смыслах, ценностях отдельной личности и выборе ею пути» [Федотова. Эл. ресурс]. В связи с этим, в условиях современных глобализационных и интеграционных процессов особо значимыми становятся проблемы этнической идентификации и самоидентификации. Решению этих задач наиболее соот-

ветствует междисциплинарный подход к изучению языка и традиционной культуры через обрядность.

По Н.И. Толстому, «новые перспективные проблемы и ситуации возникают на стыке наук, на стыке разнородных компонентов и материалов, на стыке жанров и структуры, и что ни одна дисциплина не может существовать только в себе и исключительно для себя» [Толстой 1995: 25]. Обряд есть наиболее стойкая форма традиционной культуры, синтез вербального, акционального, этического, символического, эстетического и мифологического планов. Он требует **комплексного подхода** к исследованию уникальных явлений культурных традиций через призму таких дисциплин, как лингвистика, этнография, фольклористика, археология и история.

Обрядовый текст – не только структурированный особым образом текст, но и особый мир представлений и образов, исследование которого может дополнить наши знания о языковой и фольклорной картине мира в народном сознании.

Особенностью фольклорного слова является его маркированность и многофункциональность, дающие возможность рассматривать язык народных произведений через обычаи, обряды и ритуалы. Лексический состав, семантика, символика и метафоричность сложной структуры осетинского обрядового текста, его прагматика напрямую связаны с возможностью реконструкции глубинных смыслов и инвариантов обрядности осетин как одной из ментальных установок общества. Обрядовый текст есть источник хранения и передачи информации, способ реконструкции духовной культуры и продукт определённой исторической жизни народа.

Не лишним является анализ вербальной части, точнее, специфики жанровой структуры, композиции, постоянных формул, поэтического языка, определение их функционального назначения и использования в настоящее время, выделение языковых и этнографических особенностей, роли лингвистических данных. Традиционные осетинские обряды сохраняют многие архаические пережитки и магические элементы по сей день, именно по-

этому значимо раскрытие первоначального смысла символики и атрибутики обрядового текста.

В теоретическом плане интересным представляется выявление общих закономерностей построения обрядового текста осетинских обрядов, способов кодировки мифопоэтической информации и особенностей их преломления в мифологическом сознании осетин. Установление внутренней системы соответствий данных лингвистики, фольклора, этнографии даёт возможность реконструкции осетинского обрядового комплекса как целостной системы и как части религиозно-мифологических воззрений осетин. Под реконструкцией, вслед за Н.И.Толстым, понимается «ретроспекция, проекция современных фактов в прошлое, воссоздание их на основании исчезнувшего древнего состояния» [Толстой 1997: 230].

Забегая немного вперед, можно отметить, что вербальный код осетинских обрядов представлен наименованиями обрядовых атрибутов и ритуальных актов, обрядовой терминологией с системой действующих лиц – участников обряда, а также вербальными текстами, сопровождающими определенные ритуалы. Обрядовый текст обладает особой прагматикой и связан с внеобрядовой жизнью. Словесные тексты наглядно демонстрируют способы вербализации определенных концептуальных областей ментального пространства осетин и являются следствием прагматических установок говорящего.

Обрядовый текст характеризуется особой функциональностью: социальное назначение обряда и ритуала присуще и обрядовому тексту. Наиболее ярко в обрядовом тексте представлены мировоззренческая, состоящая из системы образов и символов, коммуникативная, регулятивная, интегрирующая и культуротранслирующая функции. Вербальные тексты отличаются архаичностью и устойчивостью, обладает своеобразной структурой, символикой, имеют определённую мифологическую основу.

ГЛАВА I

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

1.1. Обрядовый текст – социальный феномен языка и культуры

Сегодня ни у кого не вызывает сомнения, что язык – явление социально и культурно обусловленное. Развитие лингвистики приобрело необратимый характер, а так называемое традиционное языкознание, продолжая существовать, зачастую вытесняется новейшими концепциями, расширяется диапазон исследований в области «язык – культура», что, в свою очередь, объясняется повышением интереса к национальным культурам как «эмпирическим наукам о человеческом поведении». Место языка в процессе культуросозидания всегда неограниченно, так как оно протекает в определенной этноисторической среде, выражаемой в языковых структурах. В этом плане большое значение имеет *обрядовый текст*.

Слово «культура» появилось впервые в латинском языке, его первоначальный смысл – «возделывание», «обрабатывание», «уход», «воспитание», «образование», «развитие». В XIX, и особенно в XX в., понятие «культура» прочно вошло в научный аппарат.

Известны следующие основополагающие особенности определений культуры: предметно-ценностная («совокупность материальных и духовных ценностей»); деятельностная («способ человеческой деятельности»); личностно-атрибутивная (то, что отличает человека от животного; специфический способ мышления и чувствования, поведения); общественно-атрибутивная (социальное наследование, внегенетический способ передачи информации); информационно-знаковая («знаковая система»); системообразующая («совокупность организационных форм и методов») [Культурология 2002: 10].

Помимо этой классификации, есть и другие подходы к пониманию культуры: антропологический, социологический и философский. Суть первого подхода – в признании самоценности культуры каждого народа, её уникальности, рассмотрение её как основы образа жизни отдельного человека или общества. В антропологическом подходе культура понимается как способ существования человечества, т.е. она трактуется здесь предельно широко и, по сути, совпадает со всей жизнью общества в его истории.

Ещё одно понимание культуры – философское. Этот подход не ограничивается описанием или перечислением явлений культуры, а предполагает проникновение в их сущность путём появления закономерностей, базисных характеристик и т.д. Как известно, для современной отечественной философии культуры достаточно традиционен деятельностный подход.

Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что наиболее подходящее для нас совокупное определение культуры дано в социологическом ключе. Культура – это национально-специфический способ организации и развития человеческой деятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в отношении людей к природе, между собой и к самим себе.

Это значит, что любые проявления человеческой деятельности, имеющие место в конкретном социуме, так или иначе представляют его культуру. Среди подобных явлений – знания, верования, нравы, право, язык, институты, орудия, технологии, ритуалы и т.д.

В настоящее время исследователи оперируют более широким пониманием культуры как совокупности материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Причем язык рассматривается как своего род «слепок» того или иного культурного слоя, как исторический набор обозначений, фиксирующих культурный прогресс общества, его историческую эволюцию. Можно сказать, что язык фиксирует цивилизационные напластования, многие из которых являются предметом специальных этимологических разысканий.

В своём понимании феномена культуры мы руководствуемся концепцией, согласно которой культура является системой духовного и материального освоения действительности, включающей производство, хранение, распределение и потребление духовных ценностей.

Взаимосвязь языка и культуры впервые сформулировал выдающийся немецкий языковед В. фон Гумбольдт: оба феномена – и культура, и язык – определяются соответствующим этносом, «духом» народа. Язык у Гумбольдта – константа, универсально выражающая этнический опыт народа, «различия между языками суть нечто большее, чем просто знаковые различия, …слова и формы слов образуют и определяют понятие и различные языки по своей сути, по своему влиянию на познание и на чувства являются в действительности различными мировидениями» [Гумбольдт 1985: 370].

Идеи В. фон Гумбольдта о взаимовлиянии языка и культуры так или иначе использовали учёные всего мира уже с конца XIX века; в антропоцентрических исследованиях Ф. Боаса культура и язык рассматриваются в неразрывной связи. Но наиболее подробно идеи В. фон Гумбольдта раскрывал Э. Сепир, который отмечал, что переплетение моделей цивилизаций запечатлено в языке. Язык выражает эту цивилизацию, «язык не существует вне культуры, т.е. вне социально унаследованной совокупности практических навыков и идей, характеризующий наш образ жизни» [Сепир 1993: 192]. Одновременно учёный выделял важность роли языка в накоплении культуры и её историческом наследовании.

В настоящее время наблюдается довольно много подходов к определению культуры: *описательный*, *нормативный*, *когнитивный*, *социальный*, *ценностный*, *семиотический* и т.д. Роль языка в формировании и существовании культуры учитывают большей частью *когнитивный* и *семиотический* подходы к определению культуры.

В рамках *когнитивного подхода* особое внимание уделяется культуре как знанию и познанию. Сторонники когнитивной антропологии исходят из того, что в языке заключены все когни-

тивные категории, лежащие в основе человеческого мышления и составляющие суть его культуры. Эти категории формируются в процессе приобщения человека к культуре. В рамках когнитивного подхода язык представляется ментальным конструктом, отражающим знания личности определенного общества и языка.

Культура понимается как система знаков, репрезентирующих мир в рамках семиотического подхода. Такое понимание восходит к К.Леви-Строссу, который считает, что все культуры являются знаковыми системами, выражают глубоко заложенные когнитивные предрасположения с целью категоризации мира.

Семиотический подход к определению культуры находит отражение в трудах К. Гирца, согласно которому, культура – система общественных значений, закодированных в символах и выражаемых в поведении, рассматриваемом как символическое (знаковое) действие. В интерпретации известного семиотика Э. Кассирера культура выступает как «врожденная способность человека к символизации», а сам носитель, т.е. человек, – «animal symbolicum» («символическое животное»). Основатель отечественной семиотической научной школы Ю.М. Лотман отмечает, что культура может быть представлена как совокупность текстов, и говорит о культуре как о механизме, содержащем совокупность текстов, о текстах как о реализации культуры [Лотман 1992: 134].

Культура является системой духовного освоения действительности, в том числе и этической, включающей производство, хранение, распределение и потребление духовных ценностей.

В.В. Красных выделяет понятие «код культуры» и определяет его как «сетку», которую культура «набрасывает» на окружающий мир, членит, категоризирует, структурирует и оценивает его. По своей природе коды культуры в определенной культурной среде национально детерминированы и обусловлены конкретной культурой. Он акцентирует наше внимание на таких кодах культуры, как

1) соматический (телесный) – особое место занимают символьные функции различных частей тела;

2) пространственный – связанный с членением пространства;

3) временной – фиксирует членения временной оси, отражает

движение человека по временной оси, кодирует бытие человека в материальном и нематериальном мире;

4) предметный – относится к миру действительности и связан с предметами, заполняющими пространство и принадлежащими окружающему миру;

5) биоморфный – связан с живыми существами, населяющими окружающий мир;

6) духовный – на этот код культуры работают все представленные выше коды.

В рамках данного исследования для нас особый интерес представляет *духовный код* культуры. В интерпретации В.В. Красных, духовный код культуры составляют нравственные ценности и эталоны и связанные с ними базовые оппозиции культуры: *«добро – зло», «хорошо – плохо», «плюс – минус», «верх – низ»*. Данный код культуры автор считает изначально аксиологичным, пронизывающим всё наше бытие, обусловливающим наше поведение и любую деятельность, предопределяющим оценки, даваемые себе и окружающему миру. В целом коды культуры образуют систему координат, которая содержит и задаёт эталоны культуры [Красных 2002: 5–19].

Ценностная система человека включает ценности общекультурные, или, по определению В.Е. Хализева, универсальные, онтологические, или высшие, и индивидуальные, или локальные – «то, что дорого, насущно и свято для отдельных сообществ и людей (природная среда для тех, кто в ней обитает; национальные и семейно-родовые традиции; область индивидуального опыта)» [Хализев 2000: 80]. Представления о ценностях исторически изменчивы и различны в составе жизни разных этносов.

Культурные оппозиции, действительно, являются репрезентаторами культурологических категорий и призваны охарактеризовать природно-естественное и социально-культурное начало интересующего нас обрядового текста. Построенные на противопоставлении бинарно-различительных признаков, культурные оппозиции репродуцируют один из древнейших типов человеческого мышления – мифопоэтический. На основе этих наборов

двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения мира первобытным сознанием. Именно поэтому эти наборы являются универсальным средством и для описания семантики. Благодаря культурным оппозициям становится логичным любое действие, совершаемое в обряде, а текст наполняется смыслом [Бесолова 2008: 61].

При изучении культуры особая роль отводится принципу «*ключевых слов*», связывающих лексический состав языка и культуру. Данный принцип взаимосвязан с принципами «культурной разработанности» и «частотности». «Ключевые слова» предстают как особо важные и показательные слова отдельно взятой культуры. Так, А. Вежбицкая выделяет следующие «культурные слова» русской культуры – *судьба, душа, тоска, дружба, свобода, воля, правда*, а также доказывает, что представление, которое они дают об этой культуре, поистине неоценимо.

Есть ряд аспектов, которые подтверждают, что то или иное слово является одним из «ключевых слов» некоторой культуры:

- ► доказательство в пользу того, что слово, о котором идёт речь, представляет собой общеупотребительное, а не периферийное слово;
- ► использование слова, о котором идет речь, в какой-то семантической сфере, например, в сфере эмоций или в области моральных суждений;
- ► преобладание данного слова в центре фразеологического семейства;
- ► частичное использование «ключевого слова» в пословицах, изречениях, песнях и т.д. [Вежбицкая 1997: 36].

Если долгое время язык и культура рассматривались как автономные семиотические системы, то на данном этапе изучается их взаимодействие, обусловленное их антропологическим характером. Л.Н. Мурзин данный факт объясняет тем, что культурологи и лингвисты до недавнего времени обнаруживали мало точек соприкосновения. Культурологи восприняли культуру как независимый от языка феномен, а лингвисты при изучении языка игнорировали его культурологическую сторону. С развитием антропологии уда-

лось сблизить данные науки, т.к. человек и есть связующее звено между языком и культурой [Мурзин 1997: 306–309].

Семиотическое родство языка и культуры позволяет рассматривать их во взаимодействии, исследовать функционирование этических традиций в языке и культуре.

В процессе культуросозидания неограниченной является роль языка, т.к. оно протекает в определённой этноисторической среде. В связи с этим на современном этапе актуальны и лингвокультурологические исследования, рассматривающие взаимодействие «язык – культура – этнос» (Г.П. Нещименко, В.Г. Гак и др.). Так, Г.П. Нещименко рассматривает культуру как духовное освоение действительности; язык же является важнейшим средством объективной культуры, он активно участвует на всех этапах духовного освоения действительности при восприятии. Автор выделяет два направления исследований: язык – культура и культура – язык.

Наибольшую нагрузку имеет литературный язык, т.к. он является наиболее развитой полифункциональной формой объективного целенаправленного культивирования, отсюда влияние языка на культуру, что способствует распространению духовных ценностей. Однако, по мнению автора, использование языка для передачи культуры влияет и на его функциональные онтологические свойства.

Проблема «трансляции» культуры должна изучаться в средствах психологии, культурологии, философии и лингвистики. По мнению Е.Ф. Тарасова, узкодисциплинарный подход языковедов даёт лишь формализацию, без опоры на адекватные общеметодологические схемы. В связи с этим он предлагает включить в ближайшие задачи лингвистики использование методик, которые уже сформированы в других науках, создание интеграционных междисциплинарных подходов [Тарасов 1996: 34–42].

С.Г. Тер-Минасова выделяет три формы представления окружающего человека мира: реальная картина мира, культурная (или понятийная) картина мира, языковая картина мира [Тер-Минасова 2000: 41].

Реальная картина мира – это отражение реальной картины через призму понятий, сформированных на основе представлений

человека, полученных с помощью органов чувств и прошедших через его сознание, как коллективное, так и индивидуальное.

Языковая картина мира отражает реальность через культурную картину мира. Далее автор отмечает, что всё-таки правильнее говорить не о соотношении часть – целое, язык – часть культуры, а о взаимодействии. Язык – часть культуры, но и культура – только часть языка. Значит, языковая картина мира не полностью поглощена культурной, если под последней понимать образ мира, преломлённый в сознании человека, то есть мировоззрение человека, создавшееся в результате его физического опыта и духовной деятельности. Таким образом, культурная и языковая картины мира тесно взаимосвязаны, находятся в состоянии непрерывного взаимодействия и восходят к реальной картине мира.

По мнению С.Г. Тер-Минасовой, национальная картина мира первична по отношению к языковой, она полнее, богаче и глубже, чем соответствующая языковая [Там же 2000: 41]. Однако именно язык реализует, вербализует национальную культурную картину мира, хранит её и передаёт из поколения в поколение. Язык фиксирует далеко не всё, что есть в национальном видении мира, но способен описать всё. Нам представляется, что нецелесообразно говорить о первичности культуры по отношению к языку или, напротив, языка по отношению к культуре. Скорее, это две взаимосвязанные «картины мира», по отношению к которым невозможно применить причинно-следственные связи.

Культура проявляет себя в соответствии с представлениями её носителей об истине, добре и красоте, и поэтому духовные ценности пронизывают всю культуру целиком, включая менталитет.

Исследователи, рассматривая этнодифференцирующую и этноинтегрирующую функции культуры, выделяют следующие основные её свойства: 1) *системность*; 2) *кумулятивность* (Ю.М. Лотман: «Одно из важнейших определений культуры характеризует её как негенетическую память коллектива. Культура есть память» [Лотман 1994: 6]); Ю.В. Рождественский: «Культура, благодаря обращенности из настоящего в прошлое, есть историческая память» [Рождественский 1996: 15]; 3) *знаковый характер*

(Э. Бенвенист: «Этот человеческий феномен – культура – целиком символичен» [Бенвенист 1974: 30]); 4) *коммуникативность* (Ю.М. Лотман: «…культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются… Культура имеет, во-первых, коммуникационную и, во-вторых, символическую природу» [Лотман 1994: 6]).

Приведём ещё одно определение культуры, которое, на наш взгляд, является весьма ёмким и включает большинство из указанных выше признаков рассматриваемого феномена: «Культура… – это выражение человеческих отношений в предметах, поступках, словах, которым люди придают значение, смысл, ценность» [Брудный 1998: 28]. Культура, таким образом, «есть овеществление отношений между людьми, и овеществление это семиотично» [Там же: 19]. В структуре национальной культуры вычленяется ядро – ценности, окружённые принципами, реализующимися в некоторых нормах и правилах, специфичных для конкретного социума.

Руководствуясь известными утверждениями В. фон Гумбольдта о том, что «разные языки по своей сути, по своему влиянию на познание и чувства являются в действительности различными мировидениями», и что «своеобразие языка влияет на сущность нации, поэтому тщательное изучение языка должно включать всё, что история и философия связывают с внутренним миром человека», некоторые авторы отмечают, что учёный увидел, что в языке воплощается *своеобразие* культуры. Это был первый шаг в изучении взаимоотношений языка и духовной сферы жизни людей.

По мнению непосредственных продолжателей идей В. фон Гумбольдта, Г. Штейна и М. Лацаруса, «дух народа… проявляется, прежде всего, в языке, психология народов – это, в первую очередь, наука о языке, так как вся интеллектуальная деятельность человека осуществляется посредством языка» [Цит. по: Копыленко 1995: 369–370].

Развивая лингвистическую теорию В. фон Гумбольдта, Л. Вайсгербер подчеркивает, что народ в ходе своей истории строил свой язык, закладывая в него то, что представлялось ему

ценным в его внутренних и внешних судьбах, в его исторических и географических условиях, в процессе становления и роста духовной и материальной культуры для того, чтобы осмыслить мир и овладеть им [Вайсгербер 1993: 650].

М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский отмечают: «Возможно, о культуре вообще может идти речь только тогда, когда налицо использование и символа и знака. Дело, по-видимому, в том, насколько сильно представлен тот или другой компонент в отдельной культуре. Нам представляется, что их сосуществование, исторически и антропологически, было первоначально в любой культуре, поскольку речь уже может идти о культуре. Мы даже рискнём предположить, что чем древнее культура, тем сильнее в ней отграничение использования символов от использования собственно знаковых систем… Вообще в этом смысле можно было бы сказать, что каждая культура – это индивидуальный тип соотношения символизма и языковости» [Мамардашвили, Пятигорский 1998: 183].

Таким образом, вне зависимости от принадлежности к конкретной научной школе, все исследователи культуры признают исключительную роль языка в структуре этого сложного явления.

Но «язык – это не просто форма и не просто средство коммуникации, это плюс к тому и целый вполне самостоятельный мир, законы и правила которого, будучи языковыми по своей сути, оказываются исключительно тонко соотнесенными как с социальной психологией носителей, так и с типом, а также структурой создаваемой ими культуры. Этнокультура или невозможна вне этнического языка, или, если возможна, то неубедительна, ибо ни в чём этнос не раскрывается так полно, так широко, так тонко и неповторимо, как в его языке. С другой стороны, язык, оторванный от этнической культуры, этнического мировоззрения и опыта познавательной деятельности, лишается своей глубинной сути, тем самым трансформируясь в одно из средств общения» [Тарланов 1995: 8]. Из чего исходит, что язык есть одновременно и продукт культуры, и её важная составная часть, и условие существования культуры. Более того, язык – специфический способ существования культуры, фактор формирования культурных кодов.

Рассуждая о взаимосвязи языка и культуры, мы разделяем положения В.И. Масловой о том, что язык – факт культуры, потому что: 1) он составная часть культуры, которую мы наследуем от наших предков; 2) язык – основной инструмент, посредством которого мы усваиваем культуру; 3) язык – важнейшее из всех явлений культурного порядка, ибо если мы хотим понять сущность культуры – науку, религию, литературу, то должны рассматривать эти явления как коды, формируемые подобно языку, ибо естественный язык имеет лучше всего разработанную модель. Поэтому концептуальное осмысление культуры может произойти только посредством естественного языка [Маслова 2004: 62].

Язык, мышление, культура – явления, находящиеся в постоянном движении, изменении. Сегодня наука ещё не определила, что было первично, но однозначно одно: без языка нет этноса, как только умирает язык, умирает и этнос, умирает культура, остаются лишь сведения о них.

Но языки «умерли» не под влиянием чуждой культуры, а под влиянием новых средств аккумуляции, закрепления, передачи и потребления естественного языка. Так, заметно теряя язык, эти культуры незаметно теряли символизм. Гибель всякой культуры осуществляется, насколько это возможно понять, всегда одним и тем же путём – путём изоляции элементов культуры, то есть когда ушёл символизм в результате изменившихся условий жизни, язык, как изолированный элемент культуры, был тем самым уже обречён [см. также: Мамардашвили, Пятигорский 1998: 191].

З.М. Габуниа и Р. Гусман Тирадо, анализируя современное состояние малочисленных языков, акцентируют своё внимание на многих проблемах, связанных с условиями выживания языков и их культур в современном мире, отмечают, что «исчезновение языка – это не только утрата средства коммуникации, а целой системы символов, кодов, этических категорий, созданных на протяжении тысячелетий каждым этносом, который имеет полное право интерпретировать мир по-своему, это целый архив обычаев, нравов и традиций» [Габуниа, Гусман Тирадо 2002: 6–14].

Область научного знания о взаимосвязи и взаимовлиянии языка и культуры в настоящее время переживает период расцвета, и это связано с рядом причин:

1) стремительная глобализация мировых проблем, необходимость учёта универсальных и специфических характеристик поведения различных народов в разнообразных ситуациях, важность определения ценностных категорий, лежащих в основе общения народов;

2) необходимость освоения лингвистами результатов исследования смежных отраслей знания;

3) прикладная сторона лингвистики как средства концентрированного осмысления коллективного опыта этноса, закодированного во всём богатстве словарного фонда, идиоматики, мифологических и других текстов и т.д.

Образ мира, запечатленный в данном языке, и есть языковая картина мира, глобальный образ мира, репрезентирующий его свойства в том виде, в котором они осмысляются его носителями, и являющийся интеграцией всех моментов психической жизни человека как представителя того или иного этноса на той или иной ступени их развития. Картина мира включает в себя тем самым субъективные и надсубъективные отношения.

Выделяются два основных аспекта развития идеи языковой картины мира. Первый заключается в том, что языковая картина мира противопоставляется научной картине мира. В этом случае часто говорят также о «наивной» картине мира – «наивной» физике, геометрии, физиологии, психологии, анатомии. Второй аспект – картины мира, реконструируемые на материале разных языков, сравниваются друг с другом с целью выяснения их этноспецифичности [Апресян 2005: 24].

Определение «наивный» в составе рассматриваемого понятия ни в коем случае не значит «примитивный». В языке аккумулируется поистине удивительный опыт освоения мира, накопленный на протяжении сотен поколений говоривших на нем людей.

Кроме того, для нас является важной такая черта картины мира, как *этноспецифичность*, проявляющаяся в том, что одним

из наиболее интригующих проявлений того особого взгляда на мир (мировидения), которым один естественный язык отличается от другого, являются так называемые «обязательные» значения, т.е. значения, которые данный язык заставляет говорящего выражать, независимо от того, существенны ли они для содержания его сообщения или нет. Очевидно, что нельзя получить адекватного представления о лексике описываемого языка, если не принимать во внимание её этноспецифичность.

Категория этноспецифичности, на наш взгляд, проявляется в процессе изучения связей между языком и культурой вообще и языком и «национальным характером» в частности. Анна Вежбицкая полагает, что «естественный семантический язык, построенный на базе универсальных семантических примитивов, предоставляет нам более совершенный методологический инструмент, чем то, что было у наших предшественников, и что поэтому настала пора, когда «опасные», но исключительно важные и чрезвычайно привлекательные проблемы, с которыми мы здесь имели дело, снова должны попасть в центр внимания лингвистов» [Вежбицкая 1997: 86]. По ее мнению, заключенные в словах естественного языка понятия в некотором смысле размыты, однако не должно быть размытым их семантическое описание, состоящее в том, «чтобы ингерентная размытость естественного языка получила точное изображение» [Там же: 224].

Таким образом, определилась важная для нас категория – «естественный» язык, который «всегда язык какого-то этноса (определенного, исторически сложившегося множества людских индивидов, ведущих из поколения в поколение совместную жизнь). Абсолютно неэтнических (не имеющих этнических корней и этнических функций) «естественных» языков история человечества не знает» [Ешич 2006: 10].

«Естественные» этнические языки являются неотъемлемым и важнейшим компонентом культуры любого народа, следовательно, и его этничности, компонентом, в котором зафиксирован очень важный для жизни людей фонд информации, накапливаемый веками. Сохранение этого фонда весьма значимо не только

для культурного развития каждого отдельного конкретного народа, но и для состояния культуры и культурного развития человечества в целом, включая и современное человечество.

Система «естественного» языка, а также основные его функции, реализуются на двух уровнях – ***индивидуальном*** и ***языковом***. Так, на ***индивидуальном уровне*** в комплекс языковых входят номинационно-сигнификативная, когнитивная, экспрессивно-эмоциональная, информационно-трансляционная, информационно-консервационная функции. На ***коллективном уровне*** выделяются общеколлективная, коммуникативная, интеграционно-этнизационная, этноидентификационная функции.

Существует классификация всех естественных языков сквозь призму двух подходов. Первый – по сути «описание мира в терминах причин и их следствий; второй подход дает более субъективную, более импрессионистическую, более феноменологическую картину мира» [Вежбицкая 1997: 73].

Ряд ученых вычленяет в структуре этнического языка две автономные и вместе с тем тесно взаимосвязанные и взаимодействующие друг с другом подсистемы: языковое обеспечение непринужденного повседневного общения (ареал нерегулируемого речевого поведения) и языковое обеспечение высших коммуникативных функций (ареал регулируемого речевого поведения), к которому вполне правомерно отнести и обрядовый текст. Характерными особенностями специфики языкового обеспечения данной подсистемы являются: 1) отсутствие (по сравнению с подсистемой непринужденного повседневного общения) столь множественной репрезентации языковых идиом; 2) ускоренное протекание процесса центрирования, т.е. выделения соответствующей функциональной доминанты.

Термин «текст» широко используется в различных сферах науки. Для лингвиста текст – это акт применения естественного языка, обладающий определённым комплексом свойств [Хализев 2000: 240]. Определение текста, даваемое в плане семиотики культуры структуралистами, лишь на первый взгляд противоречит принятому в лингвистике, «ибо и там текст фактически зако-

дирован дважды: на естественном языке и на метаязыке грамматического описания данного естественного языка» [Лотман 1992, I: 131].

При реализации прагматической установки общества на самоопознание, один и тот же фольклорный текст предстает, таким образом, на взгляд извне как семантически многозначный. Семиотически однозначным он становится благодаря своей прецедентности коммуникативной традиции и ситуативному (социокультурному) контексту [Богданов. Электронный ресурс].

Обрядовый текст следует расценивать и как источник антропо- и этнокультурной информации, специфически объективированной вербальным кодом в жанровых версиях базовых концептов, посредством которых моделируется фольклорная языковая картина мира и реконструируется наивная картина мира.

Некоторые ученые рассматривают фольклорный вербальный код как репрезентант этнокультурной информации. «В метаязыке лингвистических описаний этнокультурной информации еще нет устоявшихся толкований. Определяя этнокультурную (или этносоциальную) информацию как синтезированный феномен, исследователи единодушно отмечают её когнитивный генезис. В лингвистике суть когнитивного генезиса этнокультурной информации, на наш взгляд, наиболее убедительно интерпретировать с учётом положений, высказанных С.В. Лурье в связи с рассмотрением понятий ***этническая традиция*** и ***этническая картина мира*** (образ мира) как её составляющая» [Цит. по: Соколова 2005: 111]. В качестве неизменных элементов этнической картины мира и этнической традиции выделяют ***этнические константы***, т.е. ментальные признаки, неизменные на протяжении всей жизни этноса и являющиеся условиями адаптационной деятельности в познании мира.

По определению Т.С. Соколовой, «фольклорный вербальный код, являясь транслятором этничности, этнической куль-

туры как наиболее древних и устойчивых форм информационного структурирования мира является весьма объемным в своей представленности по языковым способам и средствам. При полижанровости и поликодовости текста репертуар языковых единиц, актуализирующих содержание фольклорных концептов, различен: от морфемы к слову до фрагментов текста, образующих в комплексе фольклорный словарь монолексем и словарь текста» [Там же: 115]. Таким образом, лексикон текста любого осетинского обряда, включающий номинационный потенциал, предстает в качестве важного орудия сохранения и передачи потомкам богатейшей информации.

Известны три вида описания картины мира – когнитивный, дискурсивный и лингвокультурологический. Основной задачей последнего является реконструкция этнокультурного содержания картины мира. Кроме того, необходимым является и выделение аксиологичности как основного свойства картины мира.

В национальных концептосферах принято вычленять универсальное и специфическое, с одной стороны, и уникальное и типическое, с другой. Мы считаем возможным рассмотрение концептосферы осетинского обрядового текста в этом же ключе.

При рассмотрении текста важно обратить внимание на два важных обстоятельства: «текст может быть рассмотрен и как самостоятельное целое (имеется в виду вся передаваемая им информация, все его “содержание”), и как многосоставная композиция, каждая часть которой обладает своей семантикой. Естественно, при подобном анализе должны различаться, с одной стороны, реальные текстовые фрагменты, а с другой, стоящие за ними структурные конфигурации» [Неклюдов. Электронный ресурс].

По замечанию Н.И. Толстого, «сама структура текста в некоторых разделах («жанрах») народной духовной культуры, скажем, в таком существенном разделе, как обряды, – сложнее языкового текста, так как представляет собой единство вер-

бального (словесного), реального (предметного) и акционального (действенного) планов. Это единство укрепляется обычно синонимичностью знаков, представленных в ритуале в разной форме – в виде ритуального слова, ритуальной пищи или ритуального акта... Во всех этих случаях, особенно когда дело касается проблем семантики, проблем значения обрядовых единиц (знаков), вербальная (языковая) сторона занимает доминирующее положение. Изучение этой стороны вопроса является одной из важных задач этнолингвистики» [Цит. по: Бесолова 2008: 23–24].

По предположению Ю.М. Лотмана, исторически высказывание на естественном языке было первичным, затем следовало его превращение в ритуализованную формулу, закодированную и каким-либо вторичным языком, т. е. в текст. Дальнейший этап – соединение каких-либо формул в текст второго порядка, при этом «особый структурный смысл получали такие случаи, когда соединялись тексты на принципиально различных языках, например, словесная формула и ритуальный жест. Получающийся в результате текст второго порядка включал в себя расположенные на одном иерархическом уровне подтексты на разных и взаимно не выводимых друг из друга языках. Возникновение текстов типа “ритуал”, “обряд”, “действо” приводило к совмещению принципиально различных типов семиозиса и – в результате – к возникновению сложных проблем перекодировки, эквивалентности, сдвигов в точках зрения, совмещения различных “голосов” в едином текстовом целом» [Лотман 1992, I: 131].

Напротив, о ритуальном происхождении языка говорят В.Н. Топоров [Топоров 1988], М.М. Маковский, имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как знаковой системы [Маковский 1996: 9].

Но сакральное, магическое слово было одновременно и мифологическим, поскольку заклинания и ритуальные песни были неотделимы от определенных представлений о предках,

духах, богах» [Мелетинский, Неклюдов, Новик. Электронный ресурс].

Самобытные осетинские обычаи и обряды до настоящего времени не получили достаточного осмысления. Вербальное выражение обряда, словесный, текстуальный материал следует рассматривать наравне с ритуальной и магической функциями обряда. Он признается учёными более поздним, чем действие определенного ритуального значения. Обряд содержит как кинетический, так и словесный тексты. Эти две стороны одного обряда дополняют друг друга и с разных сторон раскрывают суть и смысловое понимание, его значение. По мнению М.В.Кантария, сопровождающий обряд словесный текст имеет немаловажное значение в деле изучения объекта культа, и на это необходимо обратить соответствующее внимание [Кантария 1989: 168].

В рассматриваемых нами обрядах для нас существенно то, что действо сопровождается словом, благодаря чему возникает функционально единая магическая структура, в которой магия атрибутов, действа, жеста венчается магией слова, при этом слово не только несет эстетическую нагрузку, но и наиболее сильно выражает доминантную функцию всей структуры.

Текст оказывается тем, что переходит в культуру и выходит из культуры. Он также может быть описан как нечто, что является (должно быть, или может быть) объектом интерпретации. Согласно сказанному, «текст» (являясь первым приближением / тождеством, есть нечто, входящее в культуру, и тем, что может быть понято) не существует вне культуры.

Замечено, что обрядовый текст характеризуется традиционностью и особой устойчивостью. Тексты, обладающие повышенной устойчивостью, Н.Н. Казанский условно делит на два «жанра»: первый – поэтические тексты, устойчивость которых подкреплена метрической структурой, устоявшейся системой образов, и второй – тексты, фиксирующие нормы обычного права, которые имеют для общества перскриптивное значение. Тут же учёный замечает, что языковая вариативность затраги-

вает обе разновидности [Казанский 2005: 63−64]. Осетинский обрядовый текст также характеризуется вариативностью, которая фольклористами воспринимается как важнейшая категория теории фольклора и осмысливается как фундаментальное свойство всей традиционной культуры.

Органический язык «как средство общения и выражения культуры этноса в своём развитии в многоязычном окружении постепенно насыщается элементами, связанными с другими культурами» [Языковые ситуации и взаимодействие языков 1989: 3−4]. Здесь налицо два очевидных факта процесса глобализации: это сближение культур (в настоящее время оно действительно имеет место), а также и то, что последствия культурной интеграции испытывают, безусловно, и национальные языки [Василевич 2006: 322]. Об этом красноречиво свидетельствует пример с названием атрибута осетинского поминального обряда *зазхæссæн* – ***корзинки***, не имеющей исконного аналога для обозначения в осетинском языке.

Как точно подчеркнул М.М. Бахтин, «вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой *смысловой потенциал*, стать словом, то есть приобщиться к возможному словесно-смысловому контексту» [Бахтин 1979: 368].

Таким образом, на основе постулата о параллелизме двух планов языка – плана содержания и плана выражения, *означаемого и означающего* – формируется область знания, которая может быть названа ***структурной семантикой***.

Кроме того, в отличие от обычной линейной (синтактической) последовательности знаков, семантика манифестирующего текста не может быть предъявлена как непосредственная данность. С.Ю. Неклюдов считает, что в данном случае «речь идет о любом семиотическом тексте культуры (в том числе, фольклорном) – какую бы материальную природу не имела его кодовая система. Семантика существует как бы «за текстом», скорее «вне его», чем «внутри него», хотя, конечно, надо помнить, что все подобные определения являются лишь метафо-

рами, позволяющими более или менее наглядно представить этот практически непредставимый предмет. Значение текста и его элементов – это те фрагменты внетекстовой реальности (*означаемые*), с которыми в процессе семиозиса (т.е. знакообразования) связываются данные текстовые элементы (*означающие*). Надо подчеркнуть, что речь идет не об объекте действительности как таковом, а о его перцептивной проекции в человеческом сознании, его психическом представлении, т.е. о «реальности ментальной» [Неклюдов. Электронный ресурс].

1.2. История изучения обрядового текста

Идея рассмотрения языка в широком культурологическом аспекте не является новой и берёт своё начало в трудах И. Гербера, В. фон Гумбольдта. Согласно В. фон Гумбольдту, система значений каждого языка отражает особый способ видения мира, который и является обязательным для всех носителей языка [Гумбольдт 1984]. Вопросы изучения языковой картины мира интересовали и продолжают интересовать многих ученых, среди которых наибольший вклад внесли Л.Вайсгербер, Э. Сепир, Б. Уорф, Ю.Д. Апресян, А. Вежбицкая, О.А. Корнилов, В.Н. Телия, З.Д. Попова, И.А. Стернин, Ю.С. Степанов, В.И. Карасик и др.

Вопросов взаимоотношений словесного компонента и непосредственно ритуала касались такие известные учёные, как А.А. Потебня, Б.Н. Путилов, А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон, В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский, В.А. Маслова, Т.С. Соколова и др. Однако ведущая роль здесь принадлежит Н.И. и С.М. Толстым. Именно Н.И. Толстой сформулировал задачи, предмет и объект, методы, соотношение с другими дисциплинами сравнительно новой в отечественной гуманитарной науке дисциплины – этнолингвистики.

В современных исследованиях *этнолингвистика* считается той отраслью языкознания, которая ставит и решает проблемы языка и этноса, языка и культуры, языка и народного менталите-

та и т.п. Для этого раздела лингвистики существенно выявление конструктивной роли языка и его воздействие на формирование и функционирование психологии и культуры народа. Н.И. Толстой считает вопрос соотношения языка и этноса одной из древних проблем. Язык считается основным, ярчайшим и устойчивым показателем этноса. Ему сопутствуют другие, исторически менее стабильные и изменяющиеся признаки – признаки единства, государственного образования, хозяйственного ареала, социального организма, наконец, антропологического типа.

Согласно мнению Н.И. Толстого, судьбы языка и судьбы этноса всегда были тесно связаны, поэтому без обращения к этнической истории носителей языка нельзя себе представить экстралингвистических штудий по конкретным языкам. Однако структура этноса в большей мере, чем структура языка, изменчива исторически и связана с социально-экономическими и государственно-политическими процессами и преобразованиями, оказывающими серьезное воздействие на соотношение «язык – этнос» [Толстой 1995: 34].

Изучение обряда как текста в семиотическом смысле слова – явление позднее. В семиотике под текстом принято понимать осмысленную последовательность любых знаков, любую форму коммуникации. Такое понимание текста как единицы семиотической системы позволяет указать на первое существенное отличие обрядового текста от общепринятого – на существование особого плана выражения, для которого свойственно использование не только языковых знаков, но и внеязыковых средств выражения. Широкий спектр анализа малых и больших фольклорных жанров и обряда имеется в трудах академика Н.И.Толстого.

В научном осетиноведении комплексный анализ с привлечением широкого круга лингвистических, фольклорных, этнографических и археологических источников, направленный на выявление заложенной в традиционной погребально-поминальной обрядности информации, относящейся к духовной сфере осетин, предпринят Е.Б. Бесоловой [Бесолова 2008]. В монографии «Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в

аспекте её текстуально-вербального выражения» обрядовый текст рассматривается с разных позиций, в основе – законы организации текста, его роль в языковой системе, в речевой и когнитивной деятельности, универсальные религиозные категории и другие положения.

Погребальная обрядность жизнестойка, потому что сам обряд «представляет собой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам» [Толстой 1995: 167. Цит. по: Бесолова 2008: 19], причём каждый «код», дополняя цепь ритуальных действ, имеет свое назначение; каждое действие в ритуале есть определенный символ, несущий особую семантическую нагрузку. Благодаря строгому соблюдению последовательности ритуальных действ в обряде; мифологизации обыденных предметов, участвующих в обряде; явлению устойчивой персонификации ролей в обряде похоронно-поминальная обрядность сохранилась во времени [Бесолова 2008: 19–20].

Традиционные нормы похоронной обрядности соблюдают такой порядок, который обеспечивает и определение, и успокоение души усопшего в вечной жизни загробного мира, так и защиту живых от негативного влияния мира предков. Любое действие в ритуале, всякое использование в обряде предмета обусловлены с позиций мифологических представлений; порою обычные предметы быта в контексте обряда приобретают *сакральное значение* и несут в себе дополнительную семантическую нагрузку (напр., *дур* – камень, *цæхх* – соль, *кард* – нож, *худ* – шапка, *рон* – ремень, *лæдзæг* – палка и пр.).

Обрядовый текст принадлежит и фольклору, и ритуалу, отсюда его подчинённость и законам жанра, и законам ритуализации, что обусловлено наличием у обрядового фольклора двойного ряда значений. Первый определяется внешними связями текста, а именно местом в синтагматической структуре ритуала, а второй – собственно фольклорным аспектом значений, т.е. изначально свойственен данному тексту – определяется его словарём, особенностями функций и т.д. [Табагуа 2000: 5].

Цель любого обряда (особенно переходного) – сохранить

привычный миропорядок, то есть соблюсти традиционный уклад, обезопасив тем самым себя и свой род. Свойство обряда – *контрастность*, репродуцируется в требования к тексту, при помощи которого хранится, передаётся и регулируется воспроизводимая от поколения к поколению необходимая информация. Обрядовый текст наделён также нехарактерной для общепринятого текста особенностью – как бы *изначальной тематичностью*. Соблюдение константности текста трактуется как явление положительное и закономерное. Текст, выполняя функции хранения, передачи и воспроизведения информации, в то же время наделяется особой значимостью и *полифункциональностью,* которая мотивируется его тесной *связью с ситуацией* (темпоральный, локальный и акциональный факторы). Тесная закреплённость текста за ситуацией для ряда исследователей является основным отличительным признаком обрядового текста от базисного. На основе указанного признака строятся рассуждения Т.В. Махрачевой [1997], О.А. Седаковой [1983] и др. Можно предположить, что обрядовый текст начинает действовать одновременно с началом ситуации и завершается с её окончанием. Получается, что обрядовый текст, как и базисный, имеет свои границы, рамки. Однако, в отличие от других типов текста, он *не закреплён в жёсткие рамки*, поэтому однородность текста, его маркеры, конечно же, определяет смысловая доминанта.

Таким образом, перечисленные факторы позволяют по внешнему виду отличить исследуемый тип текста, и они же обосновывают правомерность выделения и существования обрядового текста, предохраняя его от нейтрализации и демонстрируя текстовую природу обряда. Различительными признаками обрядового текста являются: а) особый план выражения; б) тесная связь текста с ситуацией; в) отсутствие жёстких рамок; г) художественность; д) вариативность; е) тематичность; ж) полифункциональность.

Помимо внешних особенностей, обрядовый текст имеет внутреннее строение. Функционирование обрядового текста осуществляется на основе взаимодействия парадигматических и синтагматических связей лексики, которые позволяют систе-

матизировать обрядовую лексику, асистемный пласт лексики, представив её, например, в виде иерархии терминов. При систематизации обрядовой лексики, мы, как и многие учёные, убедились в том, что лексика принадлежит одновременно и языку, и культуре. Рассмотрение обрядовой лексики как составной части языка возможно лишь с учётом языковых законов её организации и соотнесённости с другими единицами словаря и подсистемами. Выявление культурной семантики и знаковой функции лексики – одна из задач, стоящих перед нами.

Е.Б. Бесолова рассматривает иерархичность структуры обрядовой лексики: «Наивысшую ступень занимает ***ключевой термин***, содержащий информационный концентрат всего обряда и детерминирующий его структуру и терминологию. Далее следуют ***термины-мотивы***, которые составляют понятийный ряд, необходимый для интерпретации последовательных этапов обряда. Затем уровень собственно ***обрядовых терминов***, характерным отличием которых является однозначность, тесная связь с действием и предметом, строгая прикреплённость к ситуации. На смену уровню с обрядовыми терминами приходят термины-символы, трактовка которых затруднена (или невозможна) без привлечения расширенного, общекультурного контекста. К примеру, ***фразеологизмы***» [Бесолова 2008: 39–40]. Наличие данного уровня, как правило, демонстрирует общую базу обрядовой культуры, позволяя наблюдать частное в системе, смену культурных пластов и другие явления.

Обряд, будучи компонентом сложного информационного языка народной культуры, должен рассматриваться и как текст, подчиняющийся языковым, текстовым законам, и как явление культуры, с учётом основных культурологических категорий, таких, как пространство, время, психологические и социальные показатели.

Так, погребально-поминальный обряд выступает и как инструмент для описания сложной философской категории «смерть». Все средства, используемые в обряде, подчинены единственной цели – интерпретировать ужасающее явление,

сделать его максимально узнаваемым, понятным, а значит, нестрашным. Текст погребально-поминального обряда, как отмечает С.М. Толстая, представляет пересечение семантических координат таких понятий, как смерть, судьба, доля, путь, жилище и т.п. [Толстая 1989: 224–225]. Будучи смысловыми доминантами, именно эти понятия конструируют структуру обряда, сужают или расширяют её объем, сложность [Бесолова 2008: 64]. Текст погребально-поминального обряда характеризуется наличием внешней и внутренней структуры. Сложность обрядовой структуры зависит от сложности передачи информации, а выбор «свёртывания» или «расширения» её отдельных этапов – их конкретной значимостью.

Е.Б. Бесолова приводит комплекс причин, лежащих в основе построения обрядового текста:

1) формирование картины мира тесно связано с мыслительной, практической, психологической и речевой деятельностью социума. Давление ментальности проявляется в выборе стиля жизни, типа поведения, в аксиологических понятиях;

2) развитие человеческого сознания неизбежно усложняло и общественные взаимоотношения.

Намечалось появление первых социальных институтов и среди них – религия. Религиозные нормы тесно переплетались со структурой погребально-поминального текста, оказывая на неё заметное влияние. С этого момента текст получил общественно важный статус, нарушение которого расценивалось как посягательство на благополучие всего коллектива. Новый статус способствовал не только сохранению обрядовой единицы, но и предполагал её константность. Со временем константность и сохранность воплотились в традицию и консерватизм [Там же: 64].

Нельзя оставить без внимания такие важные категории структуры обрядового текста, как пространство и время, которые позволяют представить весь механизм обряда в динамике, точнее, в пространственно-временном движении. Как известно, для обряда характерно наличие «своего» пространства и вре-

мени. На необычное восприятие и понимание этих категорий в народной среде первыми обратили внимание этнографы Д.К. Зеленин [1934], Б.А. Рыбаков [1981], А.К. Байбурин [1990] и другие. Пространство в обряде неотделимо от времени. Такую характерную черту обрядового времени, как объединение нескольких этапов в один временной интервал, рассматривает Е.Б. Бесолова, выявляя любопытную особенность обрядового времени – его обратимость [Бесолова 2008: 67–68].

1.3. Определение терминов «обряд» и «ритуал»

В осетинской традиции, как и в русской, поминальные обряды делятся на два разных поминальных обряда: на кладбище и в доме. И если повседневная жизнь стремится избежать столкновения с постоянно ощущаемым, соприсутствующим миром, то поминальные дни направлены на то, чтобы выявить это присутствие, столкнуть живых с областью смерти.

Поминальные обряды – интереснейший для ученых-этнографов, историков, фольклористов пласт духовной культуры осетин. У осетин до сегодняшних дней очень распространенным является культ предков. Как следствие, они справляют достаточно много поминок.

Кроме того, поминальные дни обладают, по мнению О.А. Седаковой, «особой прагматикой: весь обряд, собственно, есть жертва. Участники поминовения вступают в особые, более прямые и осознанные, чем в других обрядах, отношения со сверхъестественным миром, миром покойных. Поминовение иначе, чем другие обряды (например, святочный или свадебный), связано с внеобрядовой обыденной жизнью: эта связь охватывает не фрагменты реальности, а всю её.

В основе названия обрядов, адресованных «д***у***шам», «дед***а***м», «всем п***о***мным и неп***о***мным» покойникам, – память, воспоминание. Воспоминание в этом случае мыслится как действие, в котором снова воплотится, снова окажется живым когда-то случившееся событие или когда-то существовавшее представление. Обрядовое

время как бы идет вспять течению реального, вернее, оно лежит под ним – время непреходящих и неразвивающихся событий. Календарные обряды разыгрывают мифическое повторяющееся событие, которое не случалось в другой форме, кроме обрядово-символической (в отличие от церковных праздников). В обрядах жизненного цикла неповторимое личное событие представляется повторяющимся в другом масштабе, как бы переходящим от одного члена человеческого общества к другому. С этой точки зрения поминовение соединяет в себе атмосферу календарного обряда и обряда жизненного цикла: встреча с «душками» повторяется так же, как встреча масленицы, но в отличие от нее имеет реальную точку отсчета: событие смерти» [Седакова 1979: 124−125].

Базовыми концептами нашей работы являются термины «обряд» и «ритуал». По словарю русского языка С.И. Ожегова, «обряд – совокупность установленных обычаем действий, в которых воплощаются какие-нибудь религиозные представления или бытовые традиции» [Ожегов 1987: 373], «ритуал – 1.Порядок обрядовых действий при совершении какого-нибудь религиозного акта. 2. То же, что церемония» [Там же: 591].

Несколько иное определение терминов находим в «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова: «Обряд – церемония, чин; ряд строго определенных обычаем действий, сопровождающих и оформляющих совершение актов, преимущественно культового характера» [Толковый словарь русского языка 1938: 97]. Ритуал – «(от латин. ritualis – обрядовый) (книжн.) установленный порядок обрядовых действий при совершении какого-нибудь религиозного акта» [Там же 1939: 124].

В. Зеленский определяет ритуал как службу или церемонию, проводимые с религиозной или терапевтической целью или намерением, как сознательным, так и бессознательным, а ритуальные действия считает основанными на мифологических и архетипических темах, выражающих их содержания символически, полностью вовлекая человека и вызывая у него ощущение возвышенного смысла и, в то же самое время, опираясь на представления, соответствующие духу времени.

В аналитической психологии ритуал − это психический канал, посредством которого осуществляется личностная трансформация, когда психологический баланс личности оказывается под угрозой воздействия внезапной нуминозной силы; структурированный этап изменения одного статуса личности или способа его бытия на другой.

Считается, что в ритуале человек выражает свои наиболее важные и фундаментальные психические содержания, и в случае отсутствия соответствующих ритуалов люди спонтанно и бессознательно создают их, чтобы обезопасить устойчивость личности, коль скоро переход из одного психологического состояния в другое произошел. Сам по себе ритуал не влияет на трансформацию, он просто содержит её в себе [Зеленский. Электронный ресурс].

В рамках структурализма ритуал воспринимается как структура, несущая определённое сообщение, которое должно быть расшифровано. Структуралистов интересует семантика самого ритуала, символическое значение слов и жестов, и лишь потом социальный контекст, они ищут в ритуале выражение универсальных логических законов, аналогичных законам построения языка, а то и прямо называют ритуал языком. Методологической основой такого подхода являются работы К. Леви-Стросса, хотя он мало занимался исключительно ритуалом.

В. Тёрнер прямо говорит о том, что ритуал можно рассматривать как язык, при этом структурными элементами его являются символы, которые учёный разделяет на доминантные и инструментальные. Доминантными, согласно В.Тёрнеру, являются символы, имеющие некоторое универсальное для данной группы ритуалов значение, не зависящее непосредственно от ритуального контекста; инструментальные же не имеют заренее известного значения, оно определяется ритуальным контекстом всего действия [Глебкин 1998: 33].

Ритуал, по М.М. Маковскому, является «объективно и субъективно практической деятельностью, опосредованной в системе кодов» [Маковский 1996: 13]. Мы, вслед за М.М. Маковским,

рассматриваем мифопоэтическое мышление как разновидность мышления наглядно-образного, в основе которого лежит ритуальная форма деятельности.

Согласно концепции Н.И. Толстого, ритуал представляет собой культурный текст, включающий элементы, которые принадлежат различным кодам: акциональному (последовательность определенных ритуальных действий), реальному, или предметному (действия производятся с некоторыми обыденными или специально изготовленными ритуальными предметами), вербальному (обряд содержит определенные словесные формулы), персональному (действия совершаются определенными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам или персонажам), локативному (действия приурочены к ритуально значимым элементам внутреннего и внешнего пространства), темпоральному (действия производятся в определенное время года, суток, до или после какого-либо события), музыкальному (в сочетании со словом или независимо от него), изобразительному (изобразительные символы ритуальных предметов, пищи, одежды, утвари и т.п.) [Цит. по: Карасик 2004: 334].

Трактуется ритуальность и как символическое осмысление и переживание специальных процедур, подтверждающих идентичность членов соответствующего сообщества, а обрядовость – как внешняя условная форма ритуального действия [Там же: 333].

Вслед за Н.И. Толстым и В.И. Карасиком, в работе *ритуал понимается нами как культурный текст, содержащий элементы различных культурных кодов, а ритуальность – как символическое осмысление специальных процедур*.

Известно, что отдельные жанры обрядового фольклора вступали во взаимодействие с необрядовыми, влияли друг на друга. Сравнительное сопоставление обрядовых и необрядовых жанров дает возможность ярче раскрыть их специфику в её историческом развитии, выяснить, что у них общего и что присуще только обрядовому фольклору. В некоторых случаях такое совместное рассмотрение обрядовых и необрядовых жанров или

групп произведений помогает уточнить время их появления; происхождение и смысл многих народно-поэтических образов и символов, вошедших и в письменную художественную литературу, нельзя понять без учета их обрядовой символики. Обрядовый фольклор должен привлекаться и при разработке типологии фольклорных явлений [Обряды и обрядовый фольклор 1982: 5]. Исходя из сказанного, нам представляется необходимым и целесообразным использование эпических произведений при рассмотрении осетинских поминальных обрядов.

Таким образом, за обрядом стоит традиция, за ритуалом – высшие сакральные ценности; чаще всего обряд – действие общее, коллективное, ритуал – индивидуальное. Действие признаётся нами ритуальным, если для него определяющей является не практическая необходимость, а символическая насыщенность; практическое действие становится ритуальным только тогда, когда его начинают выполнять независимо от его необходимости с точки зрения здравого смысла.

ГЛАВА II

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД ОСЕТИНСКОГО ПРАЗДНИЧНОГО ОБРЯДА В ЧЕСТЬ СВЯТОГО *АЛАРДЫ*

2.1. Этнографическая составляющая
2.1.1. Наименование праздника

Передаваясь из поколения в поколение, обрядовая поэзия донесла до нас бесценные свидетельства народного восприятия действительности, воззрения предков на природу и попытки воздействия на неё силой слова и действа. Проявлением такого синкретизма – сочетания музыкального, вербального и акционального кодов – представляется праздник *Аларды*.

Рассмотрим этнографический материал по обрядности *Аларды*.

Наиболее ранняя фиксация культа *Аларды* – в труде Б. Гатиева «Суеверия и предрассудки у осетин» [Гатиев 1876: 48–50]. К циклу весенних праздников, отмечаемых по два раза в год, относят кувд «патрону оспы Аларды» В.Ф. Миллер [Миллер 1992: 275] и В.С. Уарзиати [Уарзиати 2007: 8–39]. К материалам о празднике *Аларды* обращались Р.Г. Дзаттиаты, фольклористы Т.И. Хамицаева [1988], В.И. Бекоев [2009].

Имя *Аларды* акад. В.Ф. Миллеру представляется не осетинским, а «искажением какого-нибудь иностранного» [Миллер 1992: 251].

В словарной статье об Alardy|Alaurdi в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева это – название одного из осетинских дзуаров («божеств») [Абаев 1958: 43]; а также культ божества, насылающего оспу, который связан с древним ритуалом «очищения» от эпидемических заболеваний, специально – оспы [Абаев 1990: 112]. (Оговорим, что мы исключаем термин «божество» применительно к *Аларды*, предпочитая ему определения «покровитель», «святой».)

По В.И. Абаеву, название *Alardy* происходит от локуса Алаверды в Кахетии с древним и весьма почитавшимся в Восточной Грузии храмом Иоанна Крестителя, где ежегодно в сентябре справлялось празднество, привлекавшее множество богомольцев, в том числе много больных, приезжавших в надежде получить исцеление, т.е. название местности дало название *дзуара*. В подтверждение происхождения *Alardy* < *Алаверды* учёный приводит дигорскую форму *Alaurdi*, а также тот факт, что у осетин и грузин-мохевцев Дарьяльского ущелья праздник *Аларды* совпадает с днём Иоанна Крестителя. Это позволяет думать, что именно на последнего были перенесены черты древнего божества, одновременно и насылающего болезнь, и исцеляющего от неё. Типологическим двойником осетинского *Alardy* является абхазский Aqə Zəshàn «бог оспы» [Абаев 1958: 43–44]. Абхазское «*ларда*: ларда дкылихит «он выжал из него все»; «он провел его через все испытания»; букв. «он протащил (пропустил) его сквозь (через) ларда» (акылхра – тащить, протащить, вытащить что-либо из чего-либо)» [Бганба 2000: 52].

У Л.А. Чибирова читаем, что «…дух *Аларды* – святой, насылающий оспу, а также, как утверждают некоторые источники, – глазные болезни. Перед этим самым страшным духом особенно трепетали женщины, величали его *светлым, золотым* (выделено нами. – М.Д.). Некоторыми исследователями *Аларды* причисляется к разряду наиболее злых духов, почитание которого было основано на страхе перед ним. После выздоровления заболевший оспой в обязательном порядке накрывал стол и поручал себя его покровительству» [Чибиров 2008: 58]. О том, что покровителю *Аларды* подвластны в том числе и глазные болезни, свидетельствует и собранный нами материал, изложенный в связи с системой запретов.

В «Материалах по этнографии Абхазии» Г. Чурсин отмечает сравнительно недавно появившегося у абхазов повелителя оспы Зоусхана или Зосхана: «…по рассказам стариков, до выселения в Турцию абхазы почти совершенно не знали оспы; занесли её к ним псхувцы и ахчипсхувцы, когда в 1864 году выселились из родных гор в Турцию…» [Чурсин 1957: 209], и это также свиде-

тельствует в пользу высказанного В.И. Абаевым мнения о том, что *культ Аларды моложе его наименования.*

Г.Ф. Чурсин ссылается на сведения, опубликованные И. Пантюховым в 1867 году: «В мае 1865 г. мне случилось в сопровождении толпы абхазцев выезжать из Окумского в Абживский округ, где свирепствовала натуральная оспа, и у меня остались в памяти те странные и уныло торжественные звуки молитвы, которую пела эта, большею частью седобородая, толпа, обращаясь к недавно открытому здесь повелителю оспы Зус-хану». Молитва эта заканчивалась следующим обращением: «Псхувский и ахчипсхувский каратель, причинивший им беды и в Бзыбском округе, помилуй нас! Ханейзико, Хания *белая*, мать Зус-хана, посылает беды и милует, и Зус-хан, *золотой* Зус-хан, помогает» (выделено нами. – М.Д.) [Чурсин 1957: 209].

К середине XX столетия количество праздников в Наро-Мамисонской котловине, замечает Л.А. Чибиров, переваливало за пятнадцать, в то время как *выходцы из этой котловины в Моздокской равнине отмечали лишь Аларды, Тараниджелоз* и *Хохы дзуар* (выделено нами. – М.Д.) [Чибиров 2008: 424].

2.1.2. Святилища и их названия

Святилища *Аларды* находятся в разных ущельях Северной Осетии: в селениях Горный Дзуарикау, Кадат, Лац (Куртатинское ущелье) [Цагаева 1975: 110]; Зинцар [Там же: 145], Бад, пос. Згид, Архон, сел. Цей, Тамиск, Даикау (Алагирское ущелье) [Там же: 180]; сел. Тиб, Масиггин, Тли, Бирагтикау, возле с. Лисри, в ущелье Гуркумта (Туальское ущелье) [Там же: 279]; в окрестностях развалин с. Мастинока, у южных окрестностей с. Фараскат, (Дигорское ущелье) [Там же: 378]; сс. Црау, Дур-Дур, г. Дигора, возле развалин с. Зилахар (левый берег реки Терек) [Там же: 489]; в окрестностях с. Комгарон (правый берег реки Терек) [Там же: 546].

Для обозначения культового места в современном осетинском языке чаще используются лексемы *кувæндон* и *дзуар*, но

в данном случае встречаются и другие топонимические наименования:

► *Алардыйы къахыр* «Углубление Аларды», «Щербина в том месте, где святилище Аларды». Дорога из Куртатинского ущелья в Алагирское. Она соединяла сс. Кора и Унал. На перевале по этой дороге стояло капище в честь божества Аларды» [Там же: 110], «Алардыйы къахыр «Аларды щербина». Святилище к югу от сел Цамад» [Там же: 180];

► «*Алардыйы рагъ* «Аларды хребет». Святилище на гребне холма к северу от развалин с. В. Мизур» [Там же: 180];

► «*Алаурдий дор* «Алаурди камень». Святилище в честь Алаурди в окрестностях развалин с. Мастинока [Там же: 378].

Разнообразие названий культовых сооружений в честь *Аларды* говорит о характере святилищ – некоторые представляли собой каменное строение, другие – определённый камень, третьи – дерево. Так, святилище в окрестностях с. Комгарон представляло собой одинокое дерево дикой груши [Там же: 546].

Однако основное святилище *Аларды*, по сообщению информантов, находится в сел. Згид: «*Фæлæ уæддæр æппæтæй хуыздæр – **амæй стылдæр** [стырдæр] Дзуар нæй, табу йын уæд! Амæй стылдæр Дзуар нæй! <…> Ай Алардыйæн йе ‘**цæг** Дзуар у*. – И всё-таки лучше всего – больше этого святилища нет, слава ему! <…> Это ***основное (настоящее)*** святилище Аларды» (24).

Такое же определение даётся в тексте песни «*Алардыйы зарæг*», записанной в 2003 г.:

«*Табу дæхицæн, рухс Аларды!*
*Уæртæ Зджыды – де ‘**цæг** кувæндон! –*
Слава тебе, светлый Аларды!
В Згиде – твоё *настоящее* святилище!» [Бекоев 2009: 9].

Некоторые информаторы указывают даже примерную дату появления святилища: «*Алардыйы кувæндон, æрыййæфтам æй фыдæлтæй 400 азы размæ.* – Святилище Аларды, досталось нам от предков 400 лет назад», – сообщал информатор в 1932 г. [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, п. 15, д. 23–1].

2.1.3. Мотив гадания и гадальщика

Мотив гадания (жребия) неразрывно связан с культом *Аларды*. Согласно записям Б. Гатиева, в ауле Згид поставлена в честь покровителя оспы «часовня, или лучше, четырехстенная безоконная сакля, которая ограждена от доступа животных. Не всякий из жителей имеет право входить в нее: сам Аларда выбирает из среды их достойного прислужника через гадальщика, который сначала указывает на первого по жизни и доброте человека из каждой фамилии. Указываемые же им лица *метают жеребья* (выделено нами. – М.Д), и чей из них выпадет первым, тот принимает на себя роль прислужника Аларды» [Гатиев 1876: 48].

В записанном в 2011 г. тексте встречается мотив бросания жребия: «*Йер æз куы ‘рцыдтæн, уæд ахæм… æрæййæфтон ахæм ныхас. Хъæуы хицау дзы куыста, хъæуы хицау – председатель сельского совета, хъæуы хицау уыди сылгоймаг æмæ уæд… Советон Цæдисы заманы-иу афтæ нæ уыди, æмæ-иу нæ уагътой адæмы мæнæ кувæндæттæ æмæ афтæ дарддæр, аргъуантæм цæуын нæ уагътой, æмæ уый дæр йæ ныхмæ сдзырдта, Ардыйы ныхмæ, табу йын уæд, æмæ уымæ гæсгæ цæстæй нал уыдта. Æмæ йын хæлттæ сыппæрстой, уым уыди зæронд лæг, цæй аххос ын у, уый, æмæ, дам, дын у гъе уыцы кувды йеды… зæды аххос.* – Вот когда я пришла (вышла замуж), то такое… застала такое. Председателем сельсовета работала женщина, и… во времена Советского Союза было так, что не пускали людей к святилищам и так далее, в церкви не разрешали ходить, и она тоже что-то сказала против *Аларды*, слава ему, и поэтому перестала видеть. И бросили жребий, там был один старик, (чтобы узнать) из-за чего у неё это (потеря зрения), и, говорит, из-за праздника этого… святого» (25).

Обращение к знахарке при заболевании оспой и её действия зафиксированы Г.Ф. Чурсиным у абхазов: «Знахарка садится посреди комнаты на подушку и начинает вопрошать Ахи-Зосхана (владыку оспы и других болезней), причем меняется в лице: то бледнеет, то краснеет; наконец, начинает говорить громким

голосом и объявляет, что причина болезни гнев такой-то «святыни», оскорбленной неисполнением ее требований, и потому необходимо для умилостивления принести в жертву козленка такой-то масти с такими-то приметами (Гудаутск. район). Совет знахарки исполняется; жертва приносится, и больной должен выздороветь. Если же он не выздоравливает, значит принесенной жертвы мало, нужно сделать еще что-нибудь. Тогда дается обет принести за больного жертву, в качестве залога исполнения обета вешают под крышей дома бутылку, котелок или другую посуду, которая снимается после принесения жертвы» [Чурсин 1957: 207].

В литературе следует вспомнить о поэме Коста Хетагурова «Плачущая скала». Ясновидящий Мами в поэме обращается к покровителю *Аларды*, которому он молится и с которым общается, и, как следствие, Мами является выразителем его воли:

«– Ох, провинились мы жестоко, –
Он молвил мрачно, – не хотел
Вначале дать сказать и слово…
О, табу, табу! – но потом,
Когда я стал молиться снова
И плакать, – он спросил: о чем?
Я рассказал… Он думал много,
Сверкнул глазами и сказал:
– Нет, нет! Вы не боитесь бога,
Вас надо наказать так строго,
Чтоб всякий навсегда познал»
[Хетагуров 2000: 179–180].

И по сей день в обряде имеет место жребий (*хал; хæлттæ æппарын* – бросать жребий), в частности, для определения жреца (*дзуарылæг*), либо жрецов, из числа старших мужчин, принадлежащих фамильному роду, на который во время празднования Аларды в сел. Згид возлагаются функции (*фысым*) хозяина праздника.

2.2. Вербальная составляющая обряда

2.2.1. Молитвословия и песни-гимны. Структура, символика, художественные средства

Как известно, женщине в осетинском обществе не принято было произносить имена небесных покровителей. Б.Т. Гатиев замечал, что в молитвах, произносимых женщинами, «святые именуются не настоящими именами, а произвольными, которые дали им осетинки, коим обычай, требующий от них скромности, запретил называть святых теми именами, под которыми известны в народе, за исключением Аларды, Бынатыхицау и Хуцау-Дзуар» [Гатиев 1876: 41]. На то, что женщинам не запрещено произносить имя *Аларды*, указывал и академик Миллер [Миллер 1992: 437]. Более того, в некоторых ущельях Осетии преимущество в праздновании дней *Аларды* отдавалось женщине. В сел. Горный Дзуарикау Куртатинского ущелья к святилищу Аларды в день праздника, согласно записанному нами в 2011 г. тексту, по сей день поднимаются только женщины и дети, старшая из женщин возносит молитву: «*…цæй дзуарылæг! Сылгоймæгтæ скувынц сæхæдæг.* – …что жрец! Женщины сами возносят молитву!» (26). То же зафиксировано в материалах фольклорной экспедиции 1991 г. [НА СОИГСИ. История. Фонд 9, оп. 1, д. 10, л. 78]. В селении Згид ритуал перекатывания младенцев на камне у святилища также совершается старшей из женщин (24).

Э. Бенвенист в исследовании «Словарь индоевропейских социальных терминов» [1995] приводит следующие рассуждения: «Для «молитвы» обнаруживается совсем немного слов, общих для нескольких языков. Одно из них исследовано выше; оно восходит к корню *prek-, дериваты которого принадлежат к самым разным разделам словаря: лат. precor, *prex, preces. Мы вновь обращаемся к ним лишь для того, чтобы напомнить о собственном значении precor ‘добиваться, получать; добиваться словами того, что, как полагают, принадлежит по праву’, – действие, требующее посредства слова. Рядом с глаголом precor в римских архаических формулах часто стоит quaeso (quaero), указывающее, что

стараются заручиться чем-либо или добиться чего-либо» [Бенвенист 1995: 381–382].

В традиционной праздничной обрядности осетин молитву возносит обычно мужчина, и определяется всё действо глаголом *кувын* (молиться, возносить молитву). Несколько иной глагол – *курын* (просить) – используется при определении молящейся женщины, что подтверждают примеры из малых фольклорных жанров: *сылгоймаг кувгæ нæ фæкæны, кургæ фæкæны* – женщина не молится, она просит; *кувæг сылгоймагæй нæ Хуыцау бахизæд*! – упаси нас, Боже, от возносящей молитву женщины!».

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева читаем: «kūryn ‘просить’

В глаголах kūryn ‘просить’, agūryn (←*a-kūr-) ‘искать’, g̣yryn | igurun (←*vi-kur-) ‘возникать’, ‘рождаться’ распознается один и тот же корень *kur-. Медиально он означал ‘возникать’, ‘появляться’ (ос. igurun); активно – ‘стремиться к появлению чего-либо’, с помощью испрашивания (ос. kūryn) или поисков (ос. agūryn)» [Абаев. Том I, 1958: 602–603]. Далее В.И. Абаев приводит материалы других языков – согдийского, персидского, курдского, аварского. На наш взгляд, возможно проведение как фонетической, так и семантической аналогии между осетинским *курын* и латинским *quaero*.

Необычайный интерес вызывает *вербальная* сторона обряда, взятая из текстов осетинских молитвословий. По определению Т.А. Хамицаевой, *молитвословия* – самостоятельный жанр обрядовой поэзии осетин, сопровождающие разные обряды, и то из них, которое произносится, например, в празднование какого-нибудь местного *дзуара*, не может быть произнесено во время свадьбы или поминок [ПНТО 1992: 14]. Эти молитвы примечательны своеобразной системой эпитетов, характеризующих небесного покровителя Аларды.

Приведём часть молитвы, записанной нами на празднике *Аларды* в сел. Згид в 2011 г.: *«Стыр Хуыцау, табу уæд, фарн уæд!... Дарчиты Ладемыры бынатæй мæнæ кувинæгтæ рацыдис, æмæ дын барст уæнт! Абон дæ бæрæгбæттæй иу у, дæ кувæн бонтæй*

иу – Алардыйы дзуар, ***стыр*** *Алардыйы дзуар,* ***сыгъзæрин*** *Алардыйы дзуары бæрæгбон, Зджыды Хохы зæдтæ, æмæ уын табу уæд! Алардыйы дзуар, де уазæг сæ бакæн! Мæнæ цы кæстæр ссыди, цы хъалæттæ дын схаста, цы бæрзонд физонæг, гъе уыдон дын барст уæнт! Сæ къухæй сой тæдзæд, чидæриддæр сæ кодта гъе уыцы чъиритæ, чидæриддæр гъе уыцы физонæджы кой бакодта, гъе уыдонмæ цы хъуыдытæ, цы фæндтæ уыди царды мидæг, гъе уыдон сæххæст уæнт! Рæсугъдæй, амонджынæй куыд æрцæуой, Хуыцау æмæ Алардыйы дзуар ахæм арфæ ракæнæнт! Алыбон æгас цу, кæстæр! Дæ цæрæнбон бирæ уæд, æмæ дын Хетæджы Уастырджи ахъазгæнæг уæд! Бæрзондбадæг Уастырджи дын ахъазгæнæг уæд! Хорз ном дын ис, æмæ ном фæзилынмæ у, фæлæ хорз ном куыд хæссай, стыр лæг, фæзминаг куыд уай, гъе уыцы арфæ Хуыцау æмæ Алардыйы дзуар ракæнæнт! Хорз сахуыр кæ! Намысджын у! Амонджын у! Арфæйаг у! Цы мад æмæ дын фыд и, цы хотæ æмæ дын æфсымæртæ и, гъе уыдонимæ рæсугъдæй, амонджынæй куыд цæрай, гъе уыцы амонд дын Хуыцау ракæнæд! Алардыйы Дзуарæн уæ нысайнæгтæ, уæ æртыгай чъиритæ, уæ физонджытæ рæсугъдæй, амонджынæй барст куыд уой, æмæ уын хорз арфæтæ куыд кæна, гъе уыцы амонд уæ уæд! Тбау Уацилла, Хоры Уацилла, Фосы Фæлвæрайы уæзæг ут! Уæ хоры хуымтæ дзагæй дзагдæр куыд кæной! Хуыздæр чи скуывта, кæй куывд айста Хуыцау 'мæ йе сконд зæдтæ, гъе уыцы 'мбал, гъе уыцы хорздзинад, Хетæг, дæу дæр куыд уа, гъе уыцы арфæ Хуыцау ракæнæд! Кувæггаг – дæу! (*Нысайнæгтæ чъиритæй иуварс айста.) Гъе, Алардыйы Дзуар, ацы нысайнæгтæ дын барст уæнт! ...æмæ йын йæ бынмæ хъалæттæ хæссынхъом куыд уат, гъе уыцы амонд Хуыцау ракæнæд! Адон атух (*чъиритæ æмæ физонæг), æмæ йын йæ бынæй йæ хорзæхтæ ахæсс! Иннæ ацафон хъалæттимæ куыд ссæуат, гъе уыцы арфæ Хуыцау ракæнæд! Бæрсткуывд ут, арфæйаг ут, амонджын ут!* – Великий Бог, слава, благодать!... Из дома Дарчиева Лademыра принесены эти праздничные пироги, и пусть они будут тебе угодны! Сегодня один из твоих молитвенных дней – святого *Аларды*, великого *Аларды*, праздник золотого *Аларды*, святые Згидских гор, и слава

вам! Святой *Аларды*, возьми их под своё покровительство! Вот пришёл младший, дань, которую он себе принёс, праздничный шашлык пусть будут тебе угодны! Пусть течёт масло из рук тех, кто эти пироги [приготовил], кто этот шашлык приготовил, мысли, желания, которые есть у них в жизни, пусть исполнятся! Красивыми и счастливыми пусть они исполнятся, пусть Бог и святой *Аларды* это благословят! Здравствуй каждый день, младший! Большое тебе спасибо, и пусть тебе покровительствует Хетаджы Уастырджи! Высоко сидящий Уастырджи пусть тебе покровительствует! У тебя хорошее имя, но имя даётся, чтобы на него откликались, чтобы ты носил хорошее имя, возмужал, чтобы тебя ставили в пример, пусть пожелают этого Бог и святой *Аларды*! Учись хорошо! Будь прославленным! Будь счастливым! Будь достойным благодарности! Пусть Бог пожелает, чтобы ты с матерью и отцом, с сёстрами и братьями, которые у тебя есть, жил красиво, счастливо! Пусть святому *Аларды* будут угодны ваши приношения, ваши три праздничных пирога, шашлык, и пусть он вас благодарит! Тбау Уацилла, Хоры Уацилла, Фосы Фалвара пусть вам покровительствуют! Пусть зерновые пашни ваши полнятся! Кто взмолился лучше, чьей молитве вняли Бог и созданные им святые, с ними это благо пусть, Хетаг, и твоим тоже будет, пусть этого пожелает Бог! Первый бокал – твой! (*Убрал в сторону денежное пожертвование. – М.Д.) Эх, святой *Аларды*, это денежное пожертвование тебе пусть будет угодно!.. и чтобы вы были в состоянии носить ему пожертвования, пусть пожелает вам Бог! Это заверни (*пироги и мясо – М.Д.), и возьми с собой его благодать! Через год чтобы вы пришли с приношениями, пусть пожелает Бог! Пусть ваша молитва будет угодна, будьте достойны благодарности, будьте счастливы!» (27).

«Абон, Аларды, дæ бон у, æмæ дын мæнæ ацы хæдзары æртæ чъирийы барст уæнт. Сæ сывæллæттæ дæ фæдзæхст уæнт, дæ фарн æмæ амондæй хъахъæд уæнт, низ сæм хæстæг куыд никуы æрцæуа, æмæ дæ арфæйæ æнæнизæй куыд бахъомыл уой. Æмæ ма дæ зæрдæйы цы и, уый. – Сегодня, *Аларды*, твой день, и пусть три пирога, приготовленные в этом доме, будут тебе угодны. Их

дети пусть будут под твоим покровительством, пусть будут оберегаемы твоим фарном (благодатью) и амондом (счастьем), пусть болезнь никогда не подойдёт к ним близко, и пусть с твоего пожелания они подрастут здоровыми. И ещё [скажи] то, что у тебя в сердце» (28).

Еще один текст молитвы святому *Аларды* записан нами в 2012 г. в сел. Згид от Агузарова Николая: «*Дæу конд сты, уый бæрæг у. Хицæнтæй сæ… фæиу сæ кæнæм (о ритуальных пирогах. – М.Д.).*

Сæ ном кæмæндæриддæр арыс, зæрдиагæй арыс, æмæ зæрдиаг хорздзинæдтæ дæ царды мидæг куыд цæуа, ахæм амонд дæ уæд! Мæнæ абон Алардыйы бын сæмбырд стут, æмæ Алардыйы бын йæхи бæстондæр æмæ рæсугъддæрæй чи равдиса, гъе уый æмбал куыд уат, ахæм амонд уæ уæд!

Фыццаджыдæр фæдзæхсæм кæстæрты, æмæ кæстæртæм Аларды йе ‘ргом макуы раздахæд, фæлæ сæ фæсаууонмæ фæсмон куыд кæна, æмæ сæ цардвæндагыл фæсмонæй куыд фæцæуа кæронмæ, ахæм арфæ сæ уæд! Фæлæ кæд уæ бынæтты фæтыхсыди исчи, макуы фæтыхсут, фæлæ куы фæтыхса, гъе уæд дæр-иу зæрдиаг адæмы фæндиаг куыд уа, æмæ-иу æртыгай кæрдзынтæ йæ низы кæрон куыд уа, ахæм амонд уын раттæд Аларды!

Уæдæ уæм кæд бæлццон уæ бынæттæй ис, уæд уыдон сæ балцæй æнæнизæй, æнæфыдбылызæй куыд здæхой, æмæ сыл зæрдæрухсæй куыд æмбæлат, ахæм арфæ уын Аларды ракæнæд!

Кувæггаг куы бæстон кодтай, гъе уæд дæ зæрдæйы цы рæсугъд хъуыдытæ уыди, цы рæсугъд фæндтæ уыдис, гъе уыдон ацы ран сæмбæлдысты мысайнаг æмæ кувинагимæ, æмæ гъе уыдон куыд рæсугъд сты, афтæ рæсугъд цардæй куыд бафсæдой кæстæрæй, хистæрæй, ахæм амонд стыр Хуыцау ракæнæд!

Уæлладжыры кæмтты рацу-бацу кæнæм, æмæ гъе уыцы кæмтты нæхи фæдзæхсæм, уæхи фæдзæхсут Уастырджийыл, æмæ уæ фæдзæхстæй бузныг куыд уат, ахæм амонд уæ уæд!

Кусæг адæм стут, æмæ уæ куыстæй уæ бынæттæм цы цæхх, цы кæрдзын бакусат, гъе уый æртыгай кæрдзынтæй, кæимæ уæ

фæнды, гъе уыдонимæ Мыкалгабырты ном аргæйæ куыд хæрат, гъе уыцы хорздзинад дæр райсут!

Афтæмæй, æппæт зæдты хорзæх дæр уæд!

*Зæдтæн сæ ном ссаргæйæ, цы бæстондæр скодтай, Æгъуызарты хæдзарвæндаг, иуыл къабæзты хæдзарвæндæгтæ, цы зæд, цы дауджытæн, иууылдæр барст уæнт! Афтæмæй уæ цæрæнбон Хуыцау бирæ скæнæд! (*Кувæггæг анызта Агъуызарты хæдзарæй рацæуæг. Мысайнаг райхалгæйæ…) Уæ мысайнæгтæ Алардыйæн барст уæнт! Уæ кувинæгтæ барст уæнт Алардыйæн!* – Ясно, что ты сама их приготовила. Отдельно их… сложим их вместе (о ритуальных пирогах. – М.Д.). Все, кого ты упоминаешь (в молитвах – М.Д.), их с радостью упоминаешь, и чтобы радостные события происходили в твоей жизни, пусть будет дано тебе это счастье! Сегодня вы собрались в святилище *Аларды*, и пусть будете вы с теми, кто как подобает обстоятельнее и красивее проявил себя в святилище *Аларды*, пусть будет вам дано это счастье!

Сначала мы благословляем (поручаем покровительству святого) младших, и к младшим пусть *Аларды* никогда не поворачивается лицом, но пусть сожалеет о них за глаза (заочно), и пусть всю их жизненную дорогу он сопровождает их, сожалея, пусть будет дано им это счастье! Но если кто-то встретился с трудностями в ваших домах, пусть никогда не встретится с трудностями, но если всё-таки столкнётся с ними, пусть всё у него сложится по пожеланию добрых людей, и болезнь его окончится тремя пирогами, пусть *Аларды* даст вам это счастье!

А если есть из ваших мест путники, пусть они возвратятся из своего путешествия здоровыми, в благополучии, и пусть встречаете вы их с радостью, да пожелает вам этого *Аларды*!

Когда ты готовила ритуальную пищу, красивые мысли, которые были у тебя в голове, красивые желания дошли вместе с *мысайнагом* и ритуальной пищей до этого места, и, как красивы они, так красиво пусть наслаждаются жизнью и младшие, и старшие, пусть будет дано это счастье Богом!

По Алагирскому ущелью мы ездим туда-сюда, и в этих ущельях поручаем себя (покровительству святых. – М.Д.), вы поруча-

ете себя покровительству Уастырджи, и пусть будете вы довольны своим поручительством, да будет вам дано это счастье!

Вы – работающие люди, и те соль и хлеб, которые вы зарабатываете в дома свои, пусть в виде трёх пирогов употребляете с теми, с кем желаете, вспоминая святых Мыкалгабырта, возьмите и это благо!

Так пусть будут благосклонны все святые!

Всё, что приготовила ты во имя святых, для всей семьи Агузаровых, всех их родственников, во имя святых и покровителей, пусть будет им всё это угодно! И живите долгие годы! (*Ритуальное пиво и пироги вкусили младшие. Разворачивая *мысайнаг*…) Ваш *мысайнаг* пусть будет угоден *Аларды*! Ваша обрядовая пища пусть будет угодна *Аларды*!» (29).

Обрядовый текст праздника в честь святого *Аларды*, записанный нами в Дигоре, несколько отличается от празднования в сел. Згид и Горный Дзуарикау Алагирского района, Горная Саниба Трусовского ущелья.

Если в доме закалывают жертвенное животное, с утра пекут три маленьких ритуальных пирога (*уæлвицгæтæ*), над которыми возносят молитву перед жертвоприношением. Затем, после заклания жертвенного животного, можно начинать печь остальные пироги.

На праздничном столе – три по три (всего девять), меньше обычных по размерам, ритуальных пирога (первые три посвящают Богу, следующие – Богоматери, и последние три пирога – *Аларды*), напитки, среди которых обязательно пиво и молоко, *дзыкка* и голова жертвенного животного с ритуальным шашлыком из мяса. Первая молитва возносится в честь Великого Бога, вторая – в честь Богоматери (в руках молящегося – чаша с пивом), третья – в честь *Аларды*. И эта молитва должна обязательно возноситься с чашей молока в руках. После каждой молитвы дают пригубить младшему и откусить ритуального пирога.

Отдельно пекут *цæхæраджынтæ* – пироги с листьями свеклы, кроме того, в них необходимо добавить еще шесть разных трав (всего семь трав в начинке).

На следующий день идут к святилищу, представляющему собой дерево, растущее на окраине Дигоры: «*Фæцæуынцæ… Йер æз мæхуæдæг мæнкъæй ку адтæн, по-моему… хестæрти ма бафæрсун гъæуй, дуккаг бон бæласæбæл… бæласæмæ, ковæндонмæ… бæласæ ес, хецæн бæласæ, ма еди баттунмæ… бантик, æви ци хуннуй. Йер æз мæхуæдæг мæнкъæй ку адтæн, гъе уæд уыцы ранмæ, еци бон нæй, фалæ дуккаг бон ковæндонмæ бæласмæ нибæттунмæ*. – Ходят… Когда я сама была маленькой, по-моему… надо спросить у старших, на второй день дерево… к дереву, к святилищу… есть дерево, отдельное дерево, и чтобы завязать… бантик, или как называется. Когда я сама была маленькой, то туда, не в тот день, но на второй день к святилищу повязать на дерево [ленту]» (30). Как видим, и в этом тексте есть некое отождествление, о котором мы упоминали выше: *кувæндон – бæлас* (святилище – дерево).

Приведём текст молитвы, возносимой во время застолья:

(*Старший, обнося трижды над столом по часовой стрелке – вправо – тарелку с ватой, смоченной в спирте и зажжённой на куске хлеба, произносит.)

Хуцаучæн табу!

Хуцаумæ берæ хуæрзтæ е, æмæ Хуцау агъаз куд кæна хæдзарæн, гъе уохæн амонд Хуцау раттæд!

– Аммен уæд!

(*трижды над головой ребёнка) *Хуцау, табу дæхецæн! Хуцау дин бай агъаз кæнæд! Алаурдий бонæй ма дин аци бон агъаз куд кæна, е уохæн амонд Хуцау раттæд! Табу йын уæд!* (Кто-то из младших убирает тарелку в сторону.)

(*Основная застольная молитва. Молитва, посвящённая Богу).

Хуцаучæн табу!

Хуцаумæ берæ хуæрзтæ е, мæ хæдзарæн Хуцау агъазгæнæг куд уа, е уохæн амонд Хуцау радтæд!

– Аммен уотæ!

Хæдзари Хуцауи уазæг куд уа, е уохæн амонд Хуцау радтæд!

– Аммен!

(*Молитва, посвящённая Богоматери.)

Мади-Майрæнæн, табу уæд! Мæнæ аци биццеуи ка нин тас, е та мæнæ аци лæгæн æмæ уосæн æмæ сæ сувæллæнттæ дзæбæх куд уонцæ, æнæнезæ куд уонцæ, уохæн амонд Хуцау радтæд!

– Аммен!

Манæ цин хъæбæр хуарз фурт райгурдæй, е уодта мæ хедзунцæ ма биццеу куд фæууй, гъе уохæн амонд Хуцау радтæд!

– Амменæ уæд! Хуцау зæгъæд!

(*Молитва, посвящённая Аларды.)

Алаурдийæн табу уæд!

Нæ Чиристони гъæуи махмæ амæй æгъдаугиндæр, кадгиндæр æгъдау нæ е. Е мæ нæ сувæллæнтти еуварс куд дара фидбилизæй, æнæнезæй мацæбæл банкъарæнт, æнæнез уонтæ!

– Аммен уæд!

Ковунц, корунц, мæнæ ци хæдзари ба дæн, мæнæ аци хæдзари сувæллæнттæ дзæбæх куд уонцæ, ма ирæзгæ куд кæнонцæ, е уохæн амонд Хуцау радтæд! Алаурди цæ маци банкъарæд! Æнæнез куд уонцæ, незæй дæр æнæфидибилиз куд уонцæ, е уохæн амондæ!

– Аммен уæд! –

Хвала Богу!

У Бога есть много благ, и пусть Бог помогает дому, пусть даст он это счастье!

– Аминь!

(*трижды над головой ребёнка) Господь, хвала тебе! Господь пусть тебе покровительствует! Со дня *Аларды*, с этого дня, пусть тебе помогает, пусть даст Господь это счастье! Слава ему! (Кто-то из младших убирает тарелку в сторону.)

(*Основная застольная молитва. Молитва, посвящённая Богу.)

Хвала Богу!

У Бога много благ, и пусть он помогает дому, пусть даст это счастье Бог!

– Аминь!

И дом будет под покровительством Бога, пусть даст это счастье Бог!

– Аминь!

(*Молитва, посвящённая Богоматери.)

Богоматерь, слава тебе! Пусть этот мальчик и дети этого мужчины и этой женщины пусть будут здоровы, пусть Бог даст это счастье!

– Аминь!

Родился у них очень хороший мальчик, и пусть следующий окажется мальчиком, пусть даст это счастье Бог!

– Аминь! Пусть пожелает Бог!

(*Молитва, посвящённая *Аларды*.)

Хвала *Аларды*!

В нашем селе Христиановском (старое название Дигоры. – М.Д.) нет традиции важнее, почётнее этой. И пусть он наших детей оберегает от несчастий, пусть не знают они болезней, будут здоровы!

– Аминь!

Молятся, просят, пусть дети, которые есть в этом доме, будут здоровы, пусть растут, пусть даст это счастье Бог! *Аларды* пусть не потревожит их! Пусть будут они здоровы, а если заболеют, пусть проходит болезнь их без последствий, пусть будет дано это счастье!

– Аминь!» (31).

Таким образом, молитвословия, непременное условие рассмотрения которых – контекст обряда, – по локализации и информативности являются своего рода концентрацией концептов, структурно-семантическим центром концептосферы праздничного осетинского обрядового текста, отражающего так называемое наивное сознание этноса, сохранившее черты первозданности и ярче всего отразившееся в традиционной культуре осетин, в частности, в праздничной обрядности.

Следует выделить художественные средства, использующиеся в вербальной составляющей рассматриваемого обрядового текста. Всеволод Миллер считал, что обычные эпитеты властителя оспы *сыгъзæрин* (золотой), *сыгъдæг* (чистый), *сырх* (красный, прекрасный), *рухс* / *рохс* (светлый), *базырджын* (крылатый), *карз* (гневный, суровый, гневливый) «стоят как-то в разрез с обычными обращениями к другим святым» [Миллер 1992: 250]. К примеру,

эпитет *сызгъæрин* «золотой» придается в текстах *бæхфæлдисын* Христу *(Майрæмы фырт* ***сызгъæрин*** *Чырысти)*, что, по мнению ученого, обусловлено иконографическим влиянием «как воспоминание икон с золотым окладом» [Там же: 250].

По представлениям абхазов, Зоусхан сидит на *золотом* коне (*Аларды* – на *золотом* троне). Г. Чурсин отмечает также, что видную роль в представлении о повелителе оспы как у абхазов, так и у осетин играет *золото* [Чурсин 1957: 210].

Эпитет ***золотой*** в текстах песен-гимнов употребляется и применительно к пути, по которому *Аларды* спускается на землю:

«*Дæ* ***сугъзæрийнæ*** *нæдтæбæл нæмæ,*
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Сергæ-сергæ æрцæудзæнæ.
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ! –
По **золотым** своим дорогам,
Гъей, гъей-та уарайда-ра!
Придёшь, плавно танцуя (приплясывая)
Гъей, гъей-та уарайда-ра!» [Бекоев 2009: 11].

«*Рохс Алаурди, табу дин кæнæн,*
Уой, табу, табу æхецæн, ой, табу!
Сугъзæрийнæ *нæдтæбæл фæххæтæ!*
Уой, табу, табу æхецæн, ой, табу! –
Светлый *Алаурди*, славим тебя!
Уой, табу, табу ему, ой, табу!
Золотыми тропами ходи,
Уой, табу, табу ему, ой, табу!» [Там же: 12].

«*Аларды уæларвæй рараст ис.* ***Сызгъæрин*** *асин равæрдта.* – *Аларды* отправился с неба. Выставил **золотую** лестницу» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, п. 15, д. 23, 21–1, л. 52].

Как видим, цветовая организация обрядового текста также представляет интерес. Расшифровать цветовой окрас обряда не стоит особого труда. Из вербального текста обряда лексически выражены системоорганизующие цвета – *золотой, красный, белый*. Красный, как указывают некоторые учёные, в значении «кра-

сивый», но вряд ли оно единственно возможное в тексте обряда. В этом плане некоторый интерес представляет абхазский заговор от кори, в котором на первый план выступает *красный* цвет:

Красный мужчина на красном коне
Красный мужчина в красном башлыке,
Красный мужчина в красной обуви,
Красный мужчина в красных брюках,
Красный мужчина в красном седле.
Красный мужчина держит в руке красный кнут,
Побежал он, и я побежал,
Подпрыгнул – я подпрыгнул.
Асинис мы миновали,
И деревню Мыр миновали,

На красной горе красную землю убили [Абхазский фольклор 2003: 122].

Аналогичные тексты обнаруживаются в обрядовом фольклоре балкарцев и карачаевцев. Ср.:

Семь красных мужчин пришли,
Семь красных бурок одели,
Семь красных башлыков связали,
Семь красных уздечек надели,
Семь красных седел оседлали,
На семь красных лошадей сели,
В семи красных туманах исчезли
[Малкондуев 1996: 31].

Или:

К нам пришел красный мужчина,
Красные тапочки, красные сапоги у него,
Красные брюки, красная рубашка,
Красная шапка, красная пуговица у него.
Под красным дубовым деревом
Я растворю красный сахар.
Обрызгаю им, словно коровьим молоком,
Раскрою таким образом твою болезнь [Там же: 31].

Белый цвет хоть и не столь часто упоминается в текстах заговоров, молитвословий или хвалебных песен-гимнов (лишь в связи с определением жертвенного животного – *урс уæрыкк, урс гал*), тем не менее имеет важную семантическую нагрузку: больному обязательно нужно было стелить чистую белую постель, одевать его в белые одежды. Понятно, что *белый* в этом случае выступает в значении *чистый*. При этом в доме необходимо было повесить отрез *красной* ткани, что и говорит о том, что и основное значении прилагательного – обозначение цвета – отнюдь не вторично в тексте обряда.

Следует отметить, что в осетинской обрядности именно песни-гимны носили функции заговоров, исходя из контекста их воспроизведения. Они исполнялись не только во время праздника, но и по случаю болезни.

В поэме К.Л. Хетагурова «Плачущая скала» система эпитетов, характеризующих небесного покровителя Аларды, аналогична той, что мы наблюдаем в текстах песен-гимнов и молитвословий: «…*святой*, *пречистый, светлый, златокрылый*!» [Хетагуров 2000: 179].

В Научном архиве СОИГСИ в записях 1988 г. приводится обрядовая песня, исполняемая в день почитания *Аларды:*

«*Ой, Аларды, хъулон уæрыкк – дæ нывонд!*
Регахы дын буц кувæндон,
Табу æмæ уой табу, Аларды!
Зæххмæ-иу куы æрцæуай, уæд нæм де ‘ргом ма раздах!
Нæ сывæллæттæ де уазæг
Табу æмæ табу, Аларды!
Дæ фæстæмæ фæндаг бамбаджытыл,
.....
Уæртæ Елгонай дæ бæрзбæлæстæ
....
Уæртæ Захъай дæ буц кувæндон
....
Аларды у æгъатыр дзуар. Йæ ном ын фæзæгъы æрмæст кувæг лæг, æнæуый та йæ хонынц Æрбар хуыцау. –

Ой, *Аларды*, пятнистый баран принесен тебе в жертву!
В Регахе тебе (выстроен) красивый молитвенный дом,
Слава, слава тебе, *Аларды*!

Когда будешь спускаться на землю, не поворачивайся к нам лицом!
Пусть дети наши будут под твоим покровительством!
Слава, слава тебе, *Аларды*!
Обратная дорога твоя ватная,
…
Там, в Елгоне, твои кленовые деревья
…
Вон в Захъа твой красивый молитвенный дом» [НА СОИГСИ. Фольклор, д. 620, инв. № 1.454, л.20].

В.Ф. Миллер приводит песнь *Аларды* из рукописи благочинного Гатуева:

«Слава тебѣ свѣтлый Аларды!
Славою тебѣ поклоняемся;
Среди бѣлаго стада бѣлая овца –
Она твоя жертва, свѣтлый Аларды!
Изъ ячменя, ростущаго на разрыхленной землѣ, тебѣ пиво
Изъ пшеницы, ростущей на подсолнечной землѣ, тебѣ пироги,
Эрзерумская вата по твоему пути
Сирійское серебро тебѣ въ приношеніе,
Вмѣсто души, прими, Аларды, бѣлаго быка!»
[Миллер 1992: 275–276].

В последней строке песни прослеживается одно из древнейших воззрений, существовавшее у многих народов – возможность перенесения болезни с человека на животное. Так, Г.Ф. Чурсин отмечал, что абхазы также прибегают к магическому приему передачи болезни животному: «Делается это так: больного, одев в белую одежду или накрыв белым платком, выводят или выносят во двор и сажают. Затем вокруг него три раза обводят справа налево хорошую молодую лошадь или молодого быка, в крайнем случае, корову (пол животного должен соответ-

ствовать полу больного). Исполнительница этого обряда «чистая» старушка произносит: «Пусть все твои недуги и болезни с сегодняшнего дня перейдут на эту скотину», затем три раза обносит вокруг головы больного несколько фундуковых палочек и бросает их в животное. После этого животное уводят. Рассказывают, будто бы животное иногда немедленно издыхало» [Чурсин 1957: 207–208].

Зафиксированная В.Ф. Миллером песня, содержащая мотив замены человеческой души животной, не единственная в своём роде. В.И. Бекоев приводит текст, записанный в 2003 г.:

«*Табу дын кæнæм* ***нывонды бæсты****!*
Табу дæхицæн, рухс Аларды! –
Табу тебе **взамен жертвенного животного**!
Табу тебе, светлый Аларды!» [Бекоев 2009: 10].

Однако, как видим, в более позднем тексте наблюдается некоторое смещение семантики.

В книге «Памятники народного творчества осетин» приводятся записи текстов песен-гимнов Аларды 1900–1936 гг. [ПНТО 1992: 43–47]. Т.А. Хамицаева сравнивает записи песен 1969 г. и 1880 г. и приходит к заключению, что, несмотря на 90-летний промежуток времени между ними, две эти записи чрезвычайно близки [Хамицаева 1988: 184].

В текстах песен-гимнов часто встречается образ ***Мады Майрæм*** (святой Девы Марии), выходящей навстречу Аларды с намерением заступиться за людей, уберечь их от гнева покровителя, задобрив его:

«*Уæд уæларвæй куы ‘рцæйцæуы*
Нæ сызгъæрин, сырх Аларды,
Тинты кæрц ын куы байтауы
Мады Майрæм *йæ фæндагыл. –*

Вот спускается с небес
Наш золотой, красный Аларды,
Шубу из беличьего меха стелет

Мады Майрæм на его пути» [Бекоев 2009: 11].

«*Уæд йæ размæ* ***Мады Майрæм*** *рацыдис: “Кæдæм цæуыс, хæххон зæд?”. Уæд ын Аларды загъта: “Цæуын мæгуыр хæххон адæммæ”.* ***Мады Майрæм*** *ын балæхстæ кодта: “Мæ раттинæгтæ де ‘уазæг, хъазгæйæ нæм куыд æрцыдтæ, афтæ нæ худгæ ныууадз”.* – Тогда навстречу ему вышла Дева Мария: “Куда идёшь, небесный покровитель?”. Тогда Аларды сказал: “Иду к бедным горцам”. Дева Мария попросила его: “Возьми детей под своё покровительство, в веселье ты пришёл к нам, в радости нас оставь”» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, п. 15, д. 23, 21–1, л. 52].

Как мы можем заметить, молитвы и песни-гимны близки по форме и содержанию и характеризуются рядом общих признаков:

– структурно-семантической схожестью (в начале молитвы – **обращение** «*Табу дæхицæн!*»; **хвала** *Аларды* с использованием принятых эпитетов – *сыгъзæрин, сыгъдæг, рухс* и других, используемых также в песнях-гимнах; **просьбы,** связанные с благополучием детей, чтобы небесный покровитель *Аларды* избавил их от болезней, проявил свою милость, обходил их стороной; **обещание** молиться впредь *Аларды*, точнее, спине его, и, как следствие, просьба не приближаться);

– формами словесно-образного выражения (общие места, устойчивые формулы);

– интонационной организованностью.

Не стоит забывать также о вариативности, и о том, что каждая молитва или хвалебная песня имеет свои специфические особенности, связанные с проявлением индивидуального мастерства исполнителя. Авторы исследования «Статус слова и понятие жанра в фольклоре» отмечают, что «в памяти исполнителя гораздо чаще хранится не заученный текст, а некая доминантная структура, его более или менее подробный контур, имеющий широкие валентные возможности для использования стереотипов» [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994: 56], что подтверждается записанными и проанализированными текстами.

2.2.2. Символика чистоты как структурообразующая категория обряда. Система запретов

Определения *дзуара Аларды*, на наш взгляд, связаны с ублажением и лестью перед страхом гнева этого *дзуара*: оспа обладает разрушительной силой, могущей явиться через красоту. Эпитеты *сыгъдæг, рухс, сырх и сыгъзæрин*, многозначные по содержанию, здесь обозначают высшую степень красоты, которая даётся только после ***очищения***.

Ср.: *Табу, табу,* ***рохс*** *Алаурди,*
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ! [ПНТО 1992: 45].
...Табу, ***сыгъзæрин*** *Аларды, кæдæм цæуыс?*
Гъей, табу, ***рухс*** *Аларды!* [Там же: 45].

Ср.: эпитет *сыгъдæг* применительно к Христу:

Йæ дуæртты раз дыл сæмбæлдзæни
Майрæмы фырт ***сызгъæрин*** *Чырысти*
Æмæ дæ мидæмæ бакæндзæни [Там же: 155–156].
«*Над мах барæ нæй.*
Нæ астæу ***сугъзæринæстуггин*** *лæхъуæн бадуй,*
Над уой бæрагæ æй» [Там же: 160].

Все эти слова в идеосемантическом плане являются дериватами «**огня**». Слова со значением «огонь» используются и в значении «чистый» (имеется в виду очистительная функция огня – ***очищение огнём*****)**; ср.: осет. *сыгъдæг* (syğdag) «чистый» < осет. sudzyn «жечь, гореть». Огонь символизирует *святость*: *syğdag* «настоящий, святой» < осет. *sudzyn* «жечь, гореть» (ведь огонь считался первотворением Божества, основой сущего, с которым соотносилось и понятие середины, центра Порядка)» [Бесолова 2008: 79].

Но в обряде имеет место очищение и через ***воду*****,** так как она символизирует обновление, очищение и освящение.

О связи культа *Аларды* с водой говорит и тот факт, что женщины и дети в день празднования праздника *Аларды* купались в речках. А по убеждению жителей Заккинского ущелья, при засухе достаточно было скотине подойти к святилищу *Аларды*, чтобы полил дождь [Чибиров 2008: 185]. Напомним, что в осетинском

языке эпидемические болезни, покровителем которых считался святой *Аларды*, называли *дзуар*. Известно мнение В.И. Абаева о грузинском происхождении этого слова. На заимствовании его из абхазского настаивает В.М. Бганба. Примечательно, что абхазское азиуоу\\а-зиуоуа и абазинское зиуара/зыуара – название божества дождя [Бганба 2000: 52].

В материалах фольклорной экспедиции в Куртатинское ущелье 1991 г. имеется следующая информация о праздновании дня *Аларды*: «*Алардыйы бон – Алардыйы къуыппмæ хæссынц кусартæн (уæрыккæн) йæ сæр, физонæг, чъиритæ. Сывæллæттæ æмæ устытæ ацæуынц, фæхъазынц,* ***фæнайынц****. Хистæр сылгоймаг бакувы.* – День *Аларды* – на холм *Аларды* несут голову жертвенного барана, мясо, пироги. Дети и женщины идут туда, играют, ***купаются***. Старшая из женщин молится» [НА СОИГСИ. Фольклор, инв. №1.617, д. 631, л. 18–19].

В топонимии Северной Осетии давно известны *Алардыйы дон* «река *Аларды*» (река у северных окрестностей развалин Верхнего Мизура Алагирского ущелья [Цагаева 1975: 132]) и *Алаурдий сауæдонæ* «родник *Аларды*» (небольшой родник в окрестностях р. Нар в Дигорском ущелье [Там же: 306]). Во время празднования дней *Аларды* для приготовления ритуальной пищи, в частности праздничных пирогов, воду брали из этой реки или родника.

В процессе анализа этнографический материал выявил в ритуальной обрядности *Аларды очищающую роль не только* ***огня, воды****, но и* ***камня***, о чём свидетельствуют приведённые ниже примеры.

В Чегемском ущелье есть большой длинный камень, который называют Нар таш (Камень нартов). Жители ущелья приносили к этому **камню** новорожденных детей, резали жертвенных баранов и устраивали там угощение. Нарт таш обливали водой, а воду, стекавшую с камня, собирали и купали в неё ребенка [Цит. по: Джапуа 2003: 621].

В Дигорском ущелье святилище в честь *Аларды* в окрестностях развалин с. Мастинока называется *Алаурдий дор* «Алаурди **камень**» [Цагаева 1975: 378].

«В Чегемском ущелье на вершине горы был почитаемый **камень,** которому молились от накожной болезни. Его называли *Ительген Таш* или *Ительген джор* (*джор* – крест). Была специальная женщина, которая совершала обряд. Ей приносили 3 пирога. Она клала больного ребенка под камень, поворачивала с боку на бок и приговаривала…» [НА СОИГСИ. История. Фонд 9, оп. 1, д. 10, л. 78].

В собранном нами материале зафиксирован этот же ритуал с некоторыми незначительными различиями. Во время празднования дней *Аларды* в сел. Згид Алагирского ущелья пожилая женщина покачивает, держа на согнутых руках, младенцев на **камне** близ святилища. Примечательно название камня – ***Алардыйы авдæн*** (колыбель *Аларды*). Как нам сообщили, покачивая ребёнка, нужно обязательно поручить его покровительству святого: «*…цы сывæллон аузай, уый та сæдæ азы куыд фæцæра, йæ мад, йæ фыды фæндиаг куыд уа, афтæ йын скув. Дæ зæрдæ йын зæрдиаг кувдытæ цыдæриддæр зæгъы, æмæ зоныс, гъе уыдон скув.* – …а ребёнок, которого ты покачаешь, чтобы сто лет прожил, чтобы жизнь его складывалась так, как того желают его мать и отец, так помолись за него. Всё, что хочешь пожелать ему от души, выскажи в молитве» (24).

«*Стæй ма ныххæссынц ноггуырд сывæллæтты дæр уырдæм æмæ сæ уыдоны дæр гъе уыцы дурыл атулынц, ыскувынц сын, цæмæй бирæ цæрой, цæмæй æнæниз уой, амонджын уой æмæ афтæ дарддæр.* – А ещё относят туда новорожденных детей, и их на этом камне перекатывают, молятся за них, чтобы они долго жили, чтобы были здоровы, счастливы чтоб были и так далее» (25).

Как известно, камень (*дур* – диг. *дор*) в древности обожествлялся: он считался символом внеземных сил, вместилищем огня и душ умерших. Понятие камня ассоциировалось у древних с понятиями святости и божественной чистоты.

Здесь уместно вспомнить о том, что любой обрядовый текст представляет собою синкретический комплекс из вербальных и невербальных компонентов, и синхронная невербальная модель является контекстом вербальной. Текст, произносимый во время

покачивания младенцев на камне ***Алардыйы авдæн***, вписан в контекст акционального кода – самого акта покачивания, представляющего имитацию качающей ребёнка колыбели. Необходимый для ритуального действия инструментарий – магический камень *Алардыйы авдæн*, особый локус – место близ святилища *Аларды*. Подобные составляющие, по мнению С.Ю. Неклюдова, «связаны отношениями семантического параллелизма, синонимии или дополнительности <…>; тем самым они равноправно участвуют в хранении, передаче, воспроизведении ритуального сообщения и его семантики» [Неклюдов 2005: 31].

Зерно для приготовления ритуальных пирогов также бралось со специально отведённой *Аларды* пашни – *Алардыйы хуым*. Всё это свидетельствует о том, что даже пища во время праздника должна быть чистой, нетронутой. Об этом же говорит система запретов, имеющих место во время празднования дней *Аларды*. Так, например, за некоторое время до праздника, соблюдая своеобразный пост, прекращают употреблять куриное мясо и яйца, а также свинину. «*Айк хæрæн мæй раздæр дæр нæй, стæй йæ кой кæнæн дæр нæй. Гъе уыцы бæрæгбон хъуамæ афтæ уа, æвналгæ дæр сæм ничи кæны... куы сæ фенай, уæд дæр дæ цæстытæ бацъынд кæ.*

М.Д.: Æмæ цæмæн у цымæ афтæ?

– Уымæн æмæ гъе уый нæ кувынц, æмæ уый та сыгъдæг у, уымæй хуыйæ уæлдай ницы и, каркæй. Æз ын йæ дзидза хæргæ дæр нæ кæнын, куы райгуырдтæн, уæдæй нырмæ. – Яйцо нельзя и за месяц (до праздника. – М.Д.) есть, и говорить о нём тоже нельзя. Этот праздник должен так проходить, и никто к нему даже не прикасается… даже если увидишь, то зажмурься.

М.Д.: А почему это так?

– Потому что над этим не возносят молитву, а то – чистое (*дзуар*. – М.Д.), а между курицей и свиньёй нет никакой разницы. Я и мясо куриное не ем с рождения» (26).

«… я люблю яичницу, и я не знала, что нельзя кушать яйцо. И как-то я поела. И Нана когда это узнала, *хецæнæй æртæ уæлвицгий ракодта* (отдельно испекла она три маленьких ритуальных пиро-

га), попросила прощенья за то, что вот так получилось. Ну, мол, ребёнок, и она не знала. Вот так. Даже вот в огород зайти и просто травку порвать тоже нельзя» (30).

Другой запрет связан с пустой болтовнёй, сквернословием: «*Дзæгъæл дзырд кæнæн дзы нæй Алардыйы бын, æвзæр дзæхæй дзурæн дзы нæй, куы фæрæдийынц, уæд дæр…* – Пустословить нельзя у святилища *Аларды*, плохие слова говорить нельзя, если кто ошибается, то…» (25). Впрочем, запрет сквернословия имеет место во всех осетинских обрядах.

Еще больше как вербальных, так и невербальных (чаще акциональных) запретов существовало в семьях, где кто-то заболевал оспой, корью или ветрянкой. Соблюдались определённые нормы поведения, основанные на этой системе запретов, и характерные только для этой ситуации. «Когда ребёнок болел оспой, ему стелили только белую постель. В доме тщательно поддерживали чистоту. Стались громко не разговаривать, нельзя было ругаться. <…> В комнату, где лежал больной, не впускали курицу, т.к. она считалась грязной. Если в доме была свинья, то ее не выпускали из свинарника. Больного ребенка нельзя было переносить через реку. Все должны были быть веселыми. Нельзя было выполнять такие домашние работы, как стирка, шитье» [Дзуцев, Бесаева 1994: 59]. Последнее подтверждается также собранным нами материалом: «*Нана мин дзурдта, мæнкъæй ма ку адта йæхæдæг, мæнкъæй кезгæ, Нана, уæд… Ну, раздæр кустытæ н ‘адтæй… æркъиæгтæй, дзабуртæ вот эти дзабуртæ... Æмæ Нанайæн æ мадæ шила, ма цæ уæй кæнунмæ цидæр гъæумæ хастонцæ. Ма йæ еу хатт æ хæццæ райста. Æ хæццæ райста æма кæсуй, мæ еу уос æссæуй сахъæ бæл ти, ма ссæуй æнцæнттæ-æнцæнттæгæнгæ фæстæбæл. Мадта фæрсуй, ци кæнуй, зæгъгæ, цæмæн уотæ хæцуй? Ма ин уæд уотæ радзурдтонцæ: æ фурт фæмардæй еци силгоймагæн, ма саударæг адтæй. Ма уой фесте ма мæнæ аци бæрæгбон ку адтæй, уæд та ин хестæртæ ин уотæ зæгъунцæ, ма кæна,* ***хуыйгæ дæр ма кæна, косун дæр не ‘нгъезуй****. Ма, ома, ци ма мин ракæндзæн, мæнæ мин ахæм куст бакодта, йер ма мин гъе уой фиддæр ци ракæндзæн, зæгъгæ. Ма барæй хуыйгæ*

дæр, алцидæр, алцидæр, ма ***бакурмæй*** *гъе уыйадæбæл. Беретæ фæдзæгъунц, о, не ‘нгъезуй, кæцæй бæрæгæй, кæцæй бæрæгæй. Ма мах дæр ма мæнкъæйдæр ма ку адтæй, уæд Нанаи, ома, уони ка ‘ргъуди кодта, кæцæй бæрæгæй, ма нин гъе уæд е радзурдта. Е уохæн, уохæн хабар ке адтæй.* – Нана мне рассказывала, когда она сама была маленькой, маленькой девочкой, Нана, тогда... Ну, раньше не было работы… кожаную обувь, вот эту обувь… И мама Нана шила, и относила в какое-то село продавать. И однажды взяла её с собой. Взяла её с собой, и она видит, одна женщина идёт-ползёт вдоль стенки, опираясь на неё. И тогда она [Нана] спрашивает, что с ней, мол, почему она так держится? И ей рассказали: у этой женщины умер сын, и она была в трауре. И потом, когда был этот праздник, ей старшие говорят, не положено, **ни шить нельзя, ни работать нельзя**. И, мол, что он мне ещё сделает, уже такое горе мне причинил, что ещё хуже он может мне сделать, говорит. И специально и шила она, и всё-всё делала, и на этом **ослепла**. Многие говорят, вот нельзя, не положено, откуда известно, откуда известно. И когда ещё мы были младше, то у Нана [спрашивали], мол, кто это придумал, откуда это известно, и тогда она нам рассказала эту историю. Вот такая история произошла» (30).

2.2.3. Приветствия и благопожелания

В вербальной составляющей праздника *Аларды*, наравне с молитвословиями и текстами хвалебных песен в честь святого, следует выделить ***формулы особого праздничного общения*****,** воплощённые в ***благопожеланиях*** и ***приветствиях***. Согласно пониманию Т.П. Ванченко, «любой акт праздничного поведения индивида социален по своей природе, так как включен через каналы различного порядка в контекст социальной действительности, в функционирование общественной системы» [Ванченко. Эл. ресурс]. Опираясь на понимание коммуникации как наиболее общей и универсальной категория общества, способствующей связи индивидов друг с другом, а также с окружаю-

щей социальной и природной средой, Т.П. Ванченко определяет праздник как «результат локализации общения как во времени, так и в пространстве (причем в особом праздничном пространстве-времени)», предполагающий «особое праздничное общение» [Там же].

В записанных нами текстах встречаются следующие приветственные формулы и благопожелания:

– *Бæрæгбоны хорзæх уæ уæд!* – С праздником вас!

– *Ахъазгæнæг уæд, ахъазгæнæг! Алардыйы хорзæх уæ уæд!* – Пусть покровительствует вам! Пусть Аларды будет к вам благосклонен! (24)

– *Алардыйы хорзæхтæ уæ уæд!* – Пусть Аларды будет к вам благосклонен!

– *Ахъазгæнæг дын уæд, ахъазгæнæг!* – Пусть покровительствует вам! (24)

– *Алардыйæн йæ хорзæх!* – Пусть Аларды будет благосклонен! (27)

– *Аларды уын æххуысгæнæг уæд! Ахъаз уын кæнæд!* – Пусть *Аларды* вам помогает! Пусть покровительствует вам! (29)

Следует сказать о том, что произнесение благопожеланий и подобного рода приветствий, отличающихся от повседневного общения, является неотъемлемым элементом праздничной коммуникации, впрочем, как и намеренное исключение из праздничного общения другого вербального текста – сквернословия. Следовательно, в контексте праздничной коммуникации есть как обязательные для произнесения компоненты (благопожелания, молитвы), без которых в данном случае, полноценное воспроизведение обряда немыслимо, так и табуированные тексты, произнесение которых невозможно представить в данном дискурсе. Что же касается хвалебных песен, то со временем они утрачивают свой обязательный характер. Все это, несомненно, связано с соблюдением традиции и народной памятью.

Табуированные тексты обусловлены общей системой запретов, касающейся не только вербальной составляющей обряда.

2.3. Пространственная организация обряда

Взяв за основу празднование *Аларды* в сел. Згид в 2011 г., постараемся рассмотреть основные моменты пространственно-временной организации обрядового текста. Уникальность данного обрядового пространства заключается в распределении как по вертикальной, так и по горизонтальной плоскостям.

По вертикали пространственно ниже всего расположено селение с жилыми домами, чуть выше – молельные дома (*цардахътæ*), само святилище *Аларды* находится высоко на скале, вход в него направлен в противоположную от селения сторону. Молельных домов в Згиде пять, по числу фамилий, проживавших там издавна, – Цагараевых, Агузаровых, Томаевых, Габолаевых и Бесоловых. В *цардахъ* члены одного фамильного рода приносят праздничные пироги, напитки и угощение, там же приносят в жертву быка (*гал*) или откормленного барана (*тохъхъыл*).

Характер жертвы в данном обряде несколько отличается от обычного: по сути, весь обряд есть жертвоприношение. Высказанное по этому поводу Э.Бенвенистом суждение (в контексте индоевропейского языкового материала) как нельзя кстати подходит к нашему обрядовому тексту: «Мы переходим теперь к изучению самих действий и церемоний, которыми определяется и поддерживается священное: это приношения, которые являются «жертвой», а также *иные способы сделать священным, перевести из человеческого в божественное* (курсив наш. – М.Д.). Эти жертвоприношения бывают разной природы и носят разные названия в зависимости от того, заключаются ли они в *предметах*, или в *молитвах*» [Бенвенист 1995: 368].

В исследовании Т.А. Хамицаевой «Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла» (статья ограничена данными одного региона – Дигорского ущелья) указано, что «наряду с животной жертвой (каждая семья резала отмеченного заранее ягнёнка, голову, ноги и сердце которого дети, подростки с песнями и плясками приносили в место почитания божества) женщины несли туда *вату* и *серебряную монету* (курсив

наш. – М.Д.), вероятно, как символ очищения» [Хамицаева 1988: 184–185].

Э. Бенвенист указывает: «Поскольку сама молитва есть жертвоприношение, она действует собственной силой; в виде жестко фиксированных формул, сопровождающих ритуал, – она устанавливает отношения между человеком и божеством при посредстве царя или жреца» [Бенвенист 1995: 368]. И, действительно, далее празднование переходит на следующую ступень – собственно к месту вокруг святилища, где центральным актом всего празднества становится вознесение молитвы жрецом (*дзуарылæг*). Фрагмент возносимой у святилища молитвы приведён выше.

В основе ритуала жертвоприношения и заклания жертвенного животного лежит «представление о крови как о субстанции, в высшей степени насыщенной жизненной энергией» [Бесолова 2008: 76]. А, как известно, характерной формой проявления энергии является огонь, жар, причем понятие жара (нагревания) противопоставляется понятию холода (охлаждения). «Для символического выражения данных состояний в культуре существует цветовой ряд: жар (энергия) ассоциируется с красным, а прохлада (охлаждение) – с белым цветом. Отсюда структура классического ритуала выглядит как прохождение стадии нагрева с последующим охлаждением, символизирующим возвращение к норме» [цит. по: Бесолова 2008: 75–76]. Ср.: *Сугъзæринæ сурх* Алурдийæн *уорс* уæриккитæ – хъурманлухътæ, *уорс* галтæ – … нивæндтæ… – *Золотому красному* Аларды *белых* ягнят в жертву, *белых* быков –… в жертвоприношение…» [Там же: 76].

Концепт «жертва» достаточно ярко раскрывается в контексте ритуалов, связанных со строительством. Обряду «строительная жертва» [см. также: Бесолова, Дарчиева 2010] характерна общая тенденция видоизменений, вызванных переменами образа жизни и производственной деятельности этноса: на смену человеческим и животно-тотемным жертвоприношениям древнейшей эпохи приходят жертвоприношения в виде земледельческих культур (*ячменя, проса, пшеницы* и т.д.); домашних животных

(*бык, баран, птица*); продуктов животного (*молоко, яйца*) и растительного происхождения (*хлеб*).

При понимании строительства как одного из многих других процессов, конечным итогом которых являлось установление порядка, организации, «…жесткое увязывание этого процесса с ритуально-мифологическими схемами, обосновывавшими и воспроизводившими идеи глобального, космического порядка, – пишет А.К. Байбурин, – не должно вызывать недоумения» [Байбурин 1979: 155].

О лексеме *кусарт* в осетинском языке писал В.С. Уарзиати: «В активной лексике бытует специальная номинация для обозначения заклания животного согласно ритуалу – *кусарт*. О значимости культового акта *«кусарт»* в традиционном быту осетин свидетельствует параллельно бытующее слово *æргæвдын* с исходным значением «резать» (вообще), вне ритуала» [Уарзиати 2007: 141].

Заметим, что термин *кусарт* тесно связан с обрядовой жизнью осетин.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаев пишет, что лексема *кусарт* является «…заимствованием ев. *kāšer, košer*, введённого в осетинской язык в эпоху господства хазар» [1958: 603, см. также: Абаев 1949: 331]. Но, по Э. Бенвенисту, «…*košer* является относительно новым вариантом, распространённым в пределах северной Европы – формой, которая фактически звучала как *kāšer*; … между *kāšer* и *кусарт* имеется только отдалённое сходство консонантной схемы, гласные и окончание слова остаются необъяснимыми; … евр. *kāšer* «правильный», «регулярный» определяет мясо животного, убитого согласно ритуалам и не имеет по существу никакой связи со специфическим смыслом осетинского слова» [Бенвенист 1965: 51]. Мы разделяем вывод учёного, касающийся того, что «*кусарт* «резня» – определённо иранское слово. Достаточно применить к нему известные всем законы анализа, чтобы получить … на основе *кусарт* (диг. *косарт*) древний оригинал **kaušaθra–* с абстрактной основой *-a-θra–* от **kauš*, авест. *kaoš*, перс. *kuštan*…» [Там же: 51].

Третью по счёту вертикальную ступень – пространство вокруг святилища – целесообразно рассмотреть и в горизонтальной

плоскости. Святилище, как уже отмечалось, представляет собой небольшое каменное сооружение, вход в которое обращён в противоположную от села сторону. Заходить в него, и даже подходить ко входу, разрешено лишь одному человеку, в обрядовой терминологии носящему определение *дуаргæнæг* (букв. открывающий дверь). Функции его заключаются в содержании в чистоте святилища, подготовке его к празднику, кроме того, *дуаргæнæг* следит за тем, чтобы никто не входил в открытое в день праздника святилище: «*Æмæ гъе уый райсомæй дуар бакæны, ничи йæм цæуы, иунæг лæг йеддæмæ ничи цæуы. Æмæ йæ чъырæй дæр ысцæгъддзæн, æдде дæр æй афæдзæй афæдзмæ сцæгъды, мидæгæй дæр æй сæрды… Ничи йæм цæуы, нæлгоймаг дæр æм нæ цæуы, сылгоймаг дæр æм нæ цæуы, æрмæстдæр иунæг лæг æм цæуы. Æмæ йæ дуар байгом кæны, Цæгæратæй иу лæг, æмæ дуар байгом кæны, æмæ мидæгæй сыгъдæг кæнинаг куы уа, уæд æй ныссыгъдæг кæндзæни. Йер мæнæ ам истытæ куы баззайа, уæд сæ сæмбырд кæндзæни изæры, адæм куы аивылой, уæд, æмæ сæ гъе уырдæм бахæсдзæн, æмæ иннæ ацафонмæ та лæудзысты гъе уым, уыцы ран. Ничи йæм цæуы. Дуар ыл бахгæндзæн, ардæм дæр цæугæ дæр ничиуал фæкæны. Афтæтæ вæййы*. – И он открывает утром дверь, никто туда не заходит, кроме одного человека, туда никто не заходит. И он побелит там, и снаружи из года в год он его белит, и внутри замазывает… Никто туда не заходит, ни мужчина, ни женщина, только один человек в него заходит. И открывает дверь, один из Цагараевых и открывает дверь, и если внутри требуется привести его [святилище] в порядок, то он вычистит его. Если здесь что-нибудь останется, то он вечером их соберёт, когда люди уйдут, и занесёт это внутрь, и до следующего года они будут лежать там. Никто в него не заходит. Закроет он дверь, и сюда тоже уже никто не ходит. Так бывает» (24).

Напротив святилища находится камень ***Алардыйы авдæн***, о котором шла речь выше.

Рядом с «колыбелью *Аларды*» находится особое пространство – ***чындзыты лæууæн бынат*** (место, где стоят молодые невестки). «*Ардæм-иу чи цыди, уый-иу, чындз-иу чи æрхаста, уый-иу…*

ног чындзытæ мæнæ ам лæууыдысты, афæдзæй афæдзмæ чындз чи æрхæсса, уый, уæд ын хъалон дæр схæсс, æмæ йæ мæнæ ам æрлæууын кæн. <…> Ныртæккæ йæ чындзы дæр ничиуал хоны, æндæр гъе ныр фарон ацафонæй йермæ… – Те, кто сюда шёл, они, те, кто привёл в дом невесту, они… молодые невестки вот здесь стояли, те, кто приведёт в течение года в дом невесту, они, тогда и подношение сделай, и здесь её заставь встать. <…> Сейчас и невестку никто не приводит уже, иначе бы с прошлого года…» (24).

«*Æмæ уырдæм æрхонынц ног чындзыты, хæдзармæ чындз куы ‘рцæуы, уæд сæм æй æрхонынц, ныххонынц æй уырдæм, скæнынц ын кусарт, фыс аргæвдынц, кæрдзынтæ, æмæ йæ слæууын кæнынц – уым ис дур, хибар дур, æмæ йыл кæм сывæллæтты атулынц, иннæ* ***хибар дурыл та – чындзыты****.* – И туда приводят молодых невесток, когда невеста приходит в дом, её туда отводят, отводят её туда, режут жертвенное животное, барана режут, пироги [пекут], и заставляют её стать – там есть камень, отдельный камень, и на нём детей качают, а другой отдельный камень – для невесток» (25).

Эпитеты, выражающие отношение людей к святому *Аларды*, а точнее, даже некоторую боязнь – ***карз*** (строгий, суровый, яростный), ***æгъатыр*** (беспощадный, безжалостный, жестокий), ***æргом*** (прямолинейный, открытый, откровенный), – встречаются во всех собранных нами текстах: «*Фæлæ Аларды та – уый бынтон…****карз****, уый тынг...* – А *Аларды* – он слишком… суровый, он очень…» (26); «*…алчидæр ын йæ* ***фыдæхæй*** *фæтæрсы. <…> Стæй йæ фæхонынц* ***æргом*** *дзуар. Куы йын зæгъай, исты куы зæгъай, мæнæ дæ бынмæ ссæудзынæн, мæнæ дын кусарт акæндзынæн, табу йын уæд, æмæ йæ куы асайай, уæд адæймагыл рабæрæг вæййы, рабæрæг ыл вæййы афтæ, йе исты йыл æрцæуы æвзæр ми, æмæ уымæ гæсгæ адæм фæархайынц, цæмæй сын… цæмæй ма асайой Алардыйы, уый.*– … все боятся его гнева. <…> И называют его откровенным (ясным, прямым) дзуаром. Если ему скажешь, что-нибудь скажешь, вот приду к твоему святилищу, принесу тебе в жертву животное, слава ему, и если обманешь его, то на человеке это сказывается, сказывается так, или что-нибудь плохое с ним

случается, и поэтому люди стараются, чтобы им… не обмануть *Аларды*» (25); «***Æргом*** *дзуар у,* ***тынг æргом дзуар*** *у ацы дзуар! Хонгæ дæр æй Зджыды Аларды кæнынц*. – Он прямой святой, очень прямой святой! И называют его Згидский *Аларды*» (24).

Касаясь обрядности *Аларды*, В.С. Уарзиати подчеркивает его существенные особенности: хотя культ его построен на страхе перед гневом *дзуара*, на лести и ублажении, осетины в то же время ни под каким видом *«не приближали»* Аларды к себе. Эту *отстранённость, дистанционность* (что в данном случае является характерной чертой пространственной организации!) мы нашли в раннем тексте молитвы Аларды, приводимой Б. Гатиевым: *«О, св.* ***Аларда! молим тебя, зри на нас издалека и ради твоего имени не подходи к нам близко*** *(они боятся, чтобы Аларда, подходя близко к селению, не стал умерщвлять и уродовать их оспою), но внимай оттуда молитвам нашим, которые вместе с сими жертвами да будут сладки твоему сердцу; если же, против чаяния, посетишь нас, жен и детей наших, то оставляй всех с веселыми сердцами; о, карз-Аларда (гневный Аларда!) избранные тобою для будущего года нывонды (нывонды избираются за год до праздника) прими вместо голов наших и нашего скота»* [Гатиев 1876: 50].

Только этим обстоятельством, думаем, мотивируется и тот факт, что святилища этого грозного святого возводились фасадом в противоположную от села сторону. В молитвословиях его просили: «*Гъе Аларды, дæ чъылдыммæ дын кувдзыстæм, де ‘ргом нæм ма раздах* / О Аларды, ***спине твоей будем молиться***, ***лицом к нам не развернись***» [Уарзиати 2007: 49].

А также: *«О, Аларды,* ***хæстæг*** *нæм ма ‘рцу,*
Дардæй *дæм кувдзыстæм!*
Сыгъдæг *Аларды!*
Нæ сывæллæттæ де уазæг! –

О, *Аларды*, не подходи к нам близко,
Издалека будем тебе молиться!
Чистый *Аларды*!

Пусть дети наши будут под твоим покровительством!» [НА СОИГСИ. Фольклор, инв. №1.617, д. 631, л. 18–19]. Этот же мо-

тив присутствует в молитве, зафиксированной В.Ф. Миллером: «…да будет тебе угодна наша молитва, Алаурди да будет она посвящена, – ***вдаль помолимся тебе, а ты близко к нам подойди и сохрани нас от болезни***» [Миллер 2008: 496].

Все молитвы в честь *Аларды* носят хвалебный характер и содержат просьбы о благополучии детей, о проявлении милости.

«*Уым дæр кусарт акæнынц, фæкувынц «Аларды, табу дæхицæн»*. – Там тоже приносят жертву, молятся «*Аларды*, слава тебе»; «*Нæ гыццылтæ де 'уазæг, фæкувынц*. – Пусть младшие наши будут под твоим покровительством, так молятся» [НА СОИГСИ. Фольклор, инв. 1.955, д. 645, л. 65]. «*Абон, Аларды, дæ бон у, æмæ дын мæнæ ацы хæдзары æртæ чъирийы барст уæнт. Сæ сывæллæттæ дæ фæдзæхст уæнт, дæ фарн æмæ амондæй хъахъæд уæнт, низ сæм хæстæг куыд никуы æрцæуа, æмæ дæ арфæйæ æнæнизæй куыд бахъомыл уой.* – Сегодня, *Аларды*, твой день, и пусть тебе будут угодны три пирога, приготовленные в этом доме. Покровительствуй детям этого дома, пусть они будут оберегаемы твоим фарном и счастьем, чтобы болезнь никогда не подошла к ним близко, и с твоего благословения пусть они здоровыми вырастут» (28).

2.4. Отражение культа *Аларды* в необрядовом фольклоре

Негативные функции *дзуара Аларды* иллюстрируются примерами из осетинского необрядового фольклора.

Так, в сказке пастух говорит *Аларды*, пришедшему к нему за бараном для ужина: «*Уæдæ кæд Аларды дæ, уæд мæнæй хорз нæ фендзынæ, фæлæ дæ фæндаджы кой кæн, − дзуапп ын радта фыййау. − Мæгуыр лæгыл низтæ бафтауыс, йæ иунæг хъæбулы йын мæрдтæм барвитыс, бонджын та æнæмаст у, йæ бирæ цот − æнæниз мæ сæрæгас…* − Если ты *Аларды*, то от меня добра не жди, иди своей дорогой, − ответил ему пастух. − На бедняка насылаешь ты болезни, единственное дитя его отправляешь в царство мертвых, а богатый живет без забот, его многочисленные дети живы и здоровы…» [Ирон таурæгътæ 1989: 68].

*«Æрцыдысты Уастырджи – сызгъæринфестинаг, Уацилла – æрвнæрынгæнæг, Фæлвæра – фосыбардуаг, Аларды – **низæфтауæг**, Куырдалæгон – уæларвон зæрингуырд…* – Пришли Уастырджи – собирающийся превратиться в золотого, Уацилла – громовержец, Фалвара – покровитель домашней скотины, *Аларды* – насылающий болезни, Курдалагон – небесный золотых дел мастер» [Сказания о нартах 1989: 368].

Тем не менее, к святому, безусловно, относятся с почтением, у нартов он – уважаемый гость: *«Нартæ сæхи цæттæ кодтой куывдмæ. Фарнæг æрхуыдта Куырдалæгоны, Уациллайы, **Алардыйы**, Æфсатийы, Тутыры…* – Нарты готовились к кувду. Фарнаг пригласил Курдалагона, Уацилла, *Аларды*, Афсати, Тутыра…» [Там же: 290]. В легенде о ссоре Царциата с небожителями *Аларды* является одним из героев: «*Уæд иуахæмы бардуæгтæ Уарппы бæрзондæй кастысты. Уыдон уыдысты: Æфсати, Уацилла, Фæлвæра, Тутыр æмæ Гæлæгон. Æнхъæлмæ кастысты Алардымæ, Сафамæ æмæ Рыныбардуагмæ.* – Смотрели (наблюдали) как-то святые покровители с высоты Уарппа. Это были: Афсати, Уацилла, Фалвара, Тутыр и Галагон. Ждали они *Аларды*, Сафа и Рыныбардуага» [Царциаты таурæгътæ 2007: 199]. И в этой легенде *Аларды* называют заступником детей: «*Алардыйы фæдзæхст нæ сабитæ уыдзысты...* – Наши дети будут под покровительством *Аларды*» [Там же: 203]. Царциата, уповая на милость *Аларды*, надеясь на то, что он ***защитит их детей от болезней***, сохранили животных, посвящённых ему: «*Хуыцау æмæ Уастырджийы фосмæ нæй февналæн. **Аларды уæрыкхъус у,** Сафа – бынаты хицау, Рыныбардуаг – мæрдтæм фæндарастгæнæг. Уыдон уæттæм не ‘вналæм, фæлæ иннæ фондз бардуаджы нывонд фосы бахæрын хъæуы.* – Животных, посвящённых Хуыцау и Уастырджи, нельзя трогать, **Аларды – чуткий как ягнёнок**, Сафа – хозяин дома, Рыны бардуаг – провожатый в царство мёртвых. Посвящённых им животных мы не тронем, но животных остальных пяти святых покровителей надо съесть» [Там же: 200]. Далее по тексту даётся ещё одна принятая характеристика святого – «*…Алардыйы фæдзæхст нæ*

сабитæ уыдзысты... – …под покровительством *Аларды* будут наши дети» [Там же: 203].

В рассказе, записанном в Ардоне в 1922 г., *Аларды* выступает, согласно данному В.Я. Проппом в связи с классификацией сказочных героев определению, «дарителем-помощником». По сюжету рассказа, *Аларды* разозлился на людей и начал портить их поля, его долго не могли поймать, но все-таки поймали. Юноша, поймавший его, поддаётся на уговоры и отпускает его. В ответ *Аларды* обещает ему свою помощь в нужный момент, который не преминул настать: «*Аларды лæппуйы бæгæныстонмæ бахуыдта, уым ын цирхъ исын кодта, лæппу йæ нæ фæрæзта, уæд æм бæгæныйы къус радта, йе 'рдæг ын аныэта æмæ гъе уæд цирхъæн уæззау ист скодта, уыйфæстæ йын иннæ ærдæг дæр бануазын кодта, æмæ бæгæны æгасæй дæр ност куы фæци, гъе уæд цирхъы рæуæг ист кæнын байдыдта. "Гъе ныр ацу, – зæгъы лæппуйæн, – бæхтæй дæ кæцы хъæуы, гъе уый дæр равзар". – Аларды* завёл юношу в помещение, где хранилось пиво, там он попросил его поднять меч, юноша не мог его поднять, тогда он [*Аларды*] дал ему чашу с пивом, выпил тот половину и с усилием приподнял меч, потом заставил его выпить другую половину, и когда юноша допил пиво, то начал с легкостью поднимать меч. "Теперь иди, – говорит он юноше, – выбери из коней того, который тебе нужен"» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 11, д. 18–10, л. 40].

В сказании о Батразе говорится о том, как Хуыцау (Бог) оплакивал смерть героя: «*Дыккаг цæссыг сæмбæлдис Батрадзæн йæ фæтæн ныхыл æмæ фестадис* ***дзуар Аларды****, йæхæдæг* ***ныппæрræст кодта цæхæртæ калгæ*** *æмæ уæларвы зæдты астæу ысмидæг (ома фыдбылыз, низсафæг).* – Вторая слеза упала на широкий лоб Батраза и превратилась в **святилище Аларды**, а сам он *вспорхнул, сверкая (искрясь, светясь),* и очутился среди небесных покровителей (то есть истребитель несчастья, болезни)» [Нартовские сказания 2005: 442]. В данном контексте не случайно высказывание ***ныппæрræст кодта цæхæртæ калгæ*** (вспорхнул, сверкая/искрясь/светясь), оно вполне логично обусловлено представлениями о святом, характеризующимся в

других текстах эпитетами *базырджын* (крылатый) и *сыгъзæрин* (золотой), что позволяет нам сказать об их синонимичности с семантической точки зрения.

К необрядовому фольклору относятся и паремии, в которых также встречается имя святого *Аларды*: «*Йер дæр ма æмбисондæн баззад, зæронд устытæ куыд фæзæгъынц: «Аларды дæ макуы адава!»* – И сейчас еще осталось в народной памяти, когда старушки говорят: «Пусть *Аларды* никогда тебя не заберёт!» (28).

«Алардыйæн табу цæуы нывонды бæсты. Нывонд та йын цæуы уды бæсты. – Если ты славишь *Аларды*, это воспринимается как жертва. А жертва ему замещает душу» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 141, д. 422–431, л. 6]. Приведённый пример – ещё и ярчайшее свидетельство мифологического сознания, способности заменить душу человеческую жертвой, на что указывалось выше.

Обрядовый текст традиционного праздника осетин в честь святого *Аларды* является примером диффузности мифологического мышления, которая «выражается также в неотчетливом разделении конкретно-чувственного и отвлеченного начал, субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, смежности и причинно-следственных связей, начала и принципа, т.е. происхождения и сущности» [Неклюдов 2005: 9].

Синтаксис обрядового текста обусловлен цикличностью: молитва над жертвенным животным в общем доме переходит в молитву у святилища, меняясь, соответственно, и в пространственной структуре как по вертикали, так и по горизонтали, затем вновь возвращается в общий дом (на примере праздника в сел. Згид).

ГЛАВА III

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД ОСЕТИНСКОГО ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

Обрядовый текст соткан из знаков различных информационных кодов, но ведущей остается, безусловно, *вербализация*, которая вбирает в себя функции предметного и акционального кода, которыми обычно оформляются обрядовые жанры.

Е.Б. Бесолова считает правомерным рассмотрение погребально-поминального комплекса осетин как определенной знаковой системы, имеющей внутреннюю структуру и сложную организацию элементов. Принадлежность погребального обряда к семиотическому уровню требует, по её мнению, использования в работе структурно-семантического метода, т.к. с его помощью возможна реконструкция религиозно-мифологических представлений осетин как целостной знаковой системы. Мы разделяем её позицию относительно того, что «элементы погребального ритуала в таком случае выступают как знаки, а сам погребальный обряд − как текст, под которым понимается осмысленная последовательность любых знаков, любая форма коммуникации» [Бесолова 2008: 19]. Такое понимание текста как единицы языка, несомненно, позволяет выявить *особый план и содержания, и выражения обрядового текста,* для которого свойственно использование не только языковых знаков (к примеру, текст обряда посвящения *хæлар*), но и внеязыковых средств выражения, таких, как обрядовые атрибуты *зазбæлас* – обрядовое дерево, *æлæм* – алам, *тырыса* – флаг, *цырагъдарæн* – подсвечник, *куатæ* − фартук, передник, *сæрбæттæн* – косынка, *мæкъуыл* – стог, копна, *стъол* − стол, *бандон* – стул, *сынтæг* – кровать, *фынг* − накрытый стол и др. Но обряд обладает и дополнительной возможностью выражения, что причисляет его к категории *«культурных текстов»* [Михаил З. 1983]; он художественный, так как построен на обрядовых, символических нормах и имеет эстетическое значение, необыкновенно *вариативен,* тем самым сближается с фольклорным текстом, а

также с этнографическими и археологическими текстами [Пропп 1969; 2000; 2007; Толстой 1979; 1982; 1983; 1995. Цит. по: Бесолова 2008: 19].

В аспекте замеченного особый интерес представляют тексты ритуала посвящения ***хæлар*** и ***фæлдыст***.

Для анализа мы взяли тексты, записанные нами во время полевой экспедиции, а также тексты из НА СОИГСИ, из книги «Памятники народного творчества осетин» [ПНТО 1992], из книги «Ирон æгъдæуттæ» («Осетинские обычаи») Г.Агнаева [Осетинские обычаи 1999]. Не останавливаясь на происхождении текстов ритуала посвящения подробно, укажем, что еще в 1936 году Е.Г. Пчелиной был записан миф о посвящении коня с упоминанием нартов. «Позднее эти мифы – надгробные речи – записываются без упоминания о нартах» [Бязыров 1989: 127].

Лексема *хæлар*, по В.И. Абаеву, имеет несколько значений. Среди них: ’идущий впрок’, ‘во благо’, ‘на здоровье’; *хæлар кæнын* ‘дарить’, ‘посвящать’… Нас интересует семантика «посвящать» *хæлар кæнын*. Из араб., перс. *halāl* ‘(ритуально) дозволенный’, ‘чистый’, ‘неосквернённый’, ‘честно приобретенный’ (ср. перс. *halālat bāšad!* «да будет тебе во благо!», «да пойдет тебе впрок!»); ант. *harām*. Вошло в тюркские языки, а также в языки Кавказа: тюрк. *halal* ‘законный’, ‘дозволенный’, ‘честно приобретенный’, ‘идущий во благо’, балк. *xalal* id. (*xalal bolsun* «пусть будет ему во благо»), груз. *alali* ‘законный’, ‘справедливый’ и т.д. [Абаев 1989: 165−166].

Другое наименование посвящения – *фæлдыст* − букв. «посвящение, творение», *фæлдисын* – букв. «посвящать, творить», номинация похоронного обряда. «Высказано предположение, что в основе этого понятия лежит единый смысл чародейства. В частности, *творить* – значит вызывать с помощью заклинаний; *посвящать* – означает с помощью заклинаний переводить из земного плана в загробный» [Абаев 1958: 435−436]. По мнению В.И. Абаева, обычай посвящения умершему людей и животных восходит к скифским временам (десятки заколотых коней «сопровождали» скифского царя в загробный мир). В более облаго-

роженном виде эти обычаи сохранялись у осетин до недавнего времени [Уарзиати 2007: 249].

«Несмотря на два сильно расходящихся значения лексемы *фæлдисын* («творить» и «посвящать покойнику»), перед нами, − пишет В.И. Абаев, − по-видимому, один глагол, а не два исторически разных глагола, случайно совпавших по звучанию. Объединяющим семантическим стержнем было, как нам кажется, понятие ‘чародейства’, ‘заклинания’»… Глагол *фæлдисын* представляет сращение преверба *фæл–* с основой *dis/des–* (др.-иран. **parida-is-*). Основа имела значение ‘провозглашать’, ‘посвящать’ (в религиозном смысле)... Ср., «наряду с др. инд. *diś–* ‘показывать’, др. инд. *dīkṣ–* ‘посвящать’, в частности ‘посвящать покойнику’ (*maranāya*)...» [Абаев 1958: 436].

Значение «посвящать покойнику» чётко запечатлелось в осетинских **текстах обряда посвящения;** ср.:

«Рухсаг у. Дзæнæты бад. Дæ афæдзы хай мæнæ дыргъæй дæр, адджинагæй цыдæриддæр и, уыдон дын хæлар кæнынц. Хойраг кæй скæной, фых хойрагæй. Æнæбары хай дзы макæмæн кæн, чи дын и уым, æмæ дзы дæ бон кæмæн у, гъе уыдонæн дзы хай кæн, – афтæтæ фæхæлар кæнынц, уæлмæрдтæм куы ацæуынц, уæд, – дзæбæхæй дæм хæццæ кæнæнт, сæрд дын ма æмбийæнт, зымæг дын ма сæлæнт. Дæ раз дзагæй дзагдæр кæнæд, ногæй ногдæр кæнæд. – «Будь светел. (Царствия небесного.) Будь в раю. Твою годовую долю этими фруктами и всеми сладостями посвящают тебе. Всё, что приготовят, всем вареным. Нехотя не угощай никого, тем, кто у тебя там есть и с кем можешь, с теми делись», вот так и посвящают, когда идут на кладбище, пусть дойдёт все это до тебя в сохранности, летом пусть не гниёт, зимой не мёрзнет. Пусть перед тобой всего будет полно, и всё обновляется» (11).

«Хæлар ку кæнионцæ, уæд та гъе уотæ дзорионцæ хæларгæнгæй: «Рохсаг о, рамæлæг – æ ном ин зæгъидæ. Хæларæй дин сæ дæттунцæ æма дин хæлар уæнтæ. Ке дин исцæттæ кодтонцæ арти комæй, карди комæй, аги комæй кадæр рацудæй, æма рацæуа дæ номбæл етæ дин хуарз, æхцæуæн уæнтæ. Хуæруни

барæ, дæттуни барæ дæ уæд. Æнæбари хай макæмæн бакæнæ. Ке хæццæ дæ фæндуй, уони хæццæ æмхуæрдæ, æмбадинæ уо, дæ фæрдзеу дин дзенети хуаллаг адæ кæнæд. Тухæ уæлазар дæбæл маке кæнæд, маке фæуæд. Рæститæ, циткинти хæццæ уæд дæ бадæн, дæ бунат, цъæх зæлдæ – дæ бадæн, æхсири цадæ – дæ найæн... Сæ дзенети фæткъу хуæрдæй дæр дæ хуæруни барæ уæд. Цалинмæ будури цалх зела, хонхæй дор тола, уæдмæ дæ раз идзагæй идзагдæр кæнæд, сæрдæ дин симæр ма кæнæнтæ, зумæг ба дин сæлгæ ма кæнæнтæ, гъе уотемæй цал «рохсаг о» загъонцæ, уал рохси бадæ, де 'носи имисуйнаг уо. Дæ дони хай дæр дин хæлар уæд, дæ ком æвгъаст уæд, дæ къох æхснад уæд. Еуотемæй рохсаг уо... Дæ хеонтæ, дæ аулæн бæркад цардбæл баодæ. Рохсаг уо!» – Когда посвящают, вот что говорят: «Будь светел (царствия тебе небесного), умерший (называют его имя). С радостью тебе их приготовили, и пусть на пользу они тебе пойдут. Все, что приготовили тебе с помощью огня и ножа, что вышло из котла и для тебя приготовлено, пусть пойдет тебе на пользу. Пусть будет у тебя право вкушать, право отдавать. Нехотя ни с кем не делись. С кем хочешь, с теми вместе ешь, сиди, пусть еда эта обретет вкус райской пищи. Да не подвергнешься ты гнёту, насилию. Рядом с праведными, пользующимися уважением, людьми пусть будет сидение твое, зеленая поляна – место твое, молочное озеро – место купания твоего… И пусть будет у тебя право есть плоды райского дерева. Пока в поле колесо крутится, с горы камень катится, пусть перед тобой всего будет полно, летом пусть не гниёт, а зимой не мерзнет. Сколько раз сказали тебе «*рохсаг о*», столько раз пребывай в свете, останься навеки в памяти. Пусть будет тебе посвящена и твоя доля воды, пусть будет рот твой всегда ополощен, рука омыта. Так пусть земля тебе будет пухом… Пусть родственники твои живут в благополучии. Будь светел (пусть земля тебе будет пухом)!» (12).

Разделяя обряды на *окказиональные*, т.е. обряды по случаю, и *календарные*, приуроченные к определенному времени, чаще всего к какому-то дню, а иногда даже и поре суток, Н.И. Толстой и С.М.Толстая замечают, что окказиональные обряды хорошо от-

ражают и в типологическом, и в историко-генетическом аспекте первичный этап организации ритуального предмета, иногда и ритуального слова. В календарных обрядах в большей мере, а в семейных (свадебных, родильных, погребальных) – в меньшей (эти обряды, сами по себе, могут считаться окказиональными, так как они во временном отношении не приурочены или мало приурочены) обнаруживаются многие элементы окказиональных обрядов часто уже в скрытом или «драматизированном» («театрализованном») обличье, причём простейшим случаем параллелизма обрядового текста в целом (действия, предметов, иногда и слов) и текста вербального (обрядово-фольклорного) является описание (перечисление и т.п.) в фольклорном обрядовом тексте самой процедуры ритуала и его назначения [Толстой, Толстая 1982: 73].

В текстах ритуала посвящения *хæлар кæнын* номинативный пласт атрибутивных сочетаний, в число которых входят пространственные номинации, фиксирует и наглядно демонстрирует в определенном семантическом объёме степень познания пространства с избирательным выделением ценностно значимых признаков. По модели *прилагательное + существительное* построены бинарные сочетания *фæлмæн бынат* – мягкое место, *хъарм бынат* – теплое место, *сыгъдæг бынат* – чистое место, *рухс дзæнæт* – светлый рай, *цъæх нæуу* – зеленая поляна, *рухс бынат* – светлое место, *сыгъзæрин талатæ* – золотые ростки (о месте пребывания покойного); по модели *существительное + существительное – Барастыры бæстæ* – страна Барастыра. Причем последняя модель является более широкой, включающей в себя предыдущие. Кроме того, приведенные модели объединены на основе «свето-цветового» семантического регистра: *рухс* – светлый, *цъæх* – зеленый, *сыгъзæрин* – золотой. Приведенные примеры – факт особенностей организации фольклорного содержания концепта «*пространство*». И данное пространство на основе бинарной оппозиции «свой – чужой» информаторами воспринимается, естественно, как пространство «чужое». Ключевая номинация концепта *пространство – мæрдты бæстæ* (*Барастыры бæстæ*), обрамляющая контекстное содержание, с пространственными

компонентами образуют вербальный символический комплекс как «фольклорный способ маркирования ряда взаимосвязанных концептуальных признаков» [Соколова 2005:114]. Здесь мы можем выделить такие признаки, как освоенность пространства и осмысление его как параллельного реальному и обладающего подобными же физическими признаками (*вода течет, растет дерево, стелется трава и т.д.*), на что указывает и потребность умершего в необходимых вещах и предметах в народном сознании.

Тексты посвящений имеют также одну и ту же композиционную форму, сохраняют формульность мотивов и их семантику. Обязательными компонентами посвящений являются:

► обращение к Богу с просьбой оградить семью от новых несчастий;

► обращения к умершему (чтобы все приготовленное для него было поделено им с окружающими, с теми, с кем он сам пожелает; чтобы все приготовленное было неиссякаемым и нетленным); пожелания: *«Хуæруни барæ дæттуни барæ дæ уæд. Æнæбари хай макæмæн бакæнæ*. – Пусть будет у тебя право вкушать, право делиться. Нехотя ни с кем не делись» (12), *«Дæ раз дзагæй дзагдæр кæнæд, ногæй ногдæр кæнæд*. – Пусть перед тобой всего будет полно, и всё обновляется» (11); в обращениях к умершему имеет место и двухчленная формула: вот тебе… а ты нам (дай то-то, сделай или не делай того-то);

► обращения к умершему с просьбой благоприятствовать урожаю, оказывать покровительство родственникам и близким: *хæрзмæ сæм цу* – приходи к ним по хорошим поводам*; хæрзмæ нæм цæут* – приходите к нам только по хорошим поводам*, фыдмæ цæуджытæн мæрдтæй царды астæу хъæриу къæдзæхтæ уæнт* – приходящим к несчастью умершим посреди жизни пусть встают скалы [ПНТО 1992: 152]; *зад хумæ, зад игуæрдæнбæл нин бауодæ!* – Поспособствуй нам в урожайной ниве, в урожайном сенокосе! [ПНТО 1992: 151, 308]. «*Фунхай дин ке радтонцæ, йе хомбæл бæркад æфтауæд!* – Все, что тебе дают сваренным, пусть прибавляется к баркаду сырого!» [ПНТО 1992: 151, 307]. Данные обращения подтверждают наши предположения о том, что

поминальные обряды осетин, в частности рассматриваемые нами *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн*, имеют своей целью достижение плодородия и изобилия. Еще одним подтверждением является обязательно использующаяся в тексте ритуала посвящения формула *дзагæй дзагдæр* (*дæ раз дзагæй дзагдæр кæнæд*). Магическую цель, как правило, имел и обряд в целом, и его словесная часть. Магия слова способствовала его повторению. Одни и те же слова или магические формулы, их вариации могли быть в ряде случаев последовательно обращены к различным духам, тотемам, богам;

► пожелания живущим, семье умершего: *хорзыл уын бацаудæд* (пусть покровительствует вам); *цардауыдæн кæнæд* (пусть покровительствует вашей жизни); *дæ хеонтæ, дæ аулæн бæркад цардбæл баодæ* (пусть родственники твои живут в благополучии);

► благодарность в адрес пришедших разделить горе.

В перечисленных выше обращениях нам видится ***коммуникативная*** функция поминальных обрядов осетин: обряды являются своеобразным каналом общения, в данном случае, родственников и близких умерших друг с другом, либо с гипостазированными существами (Богом, душой умершего), которые выступают в качестве посредников общения между людьми.

Особо следует выделить обращение к умершему по имени в текстах ритуала посвящения *хæлар*: «*Рохсаг о, рамæлæг – æ ном ин загъидæ.* – Будь светел (царствия небесного), умерший – следует назвать его имя» (12). Имя в ритуале играет особую роль: «Отношением к личному имени как заместителю человека объясняется широкое использование имени в магической практике, во-первых, в качестве объекта магических операций, посредника, с помощью которого можно воздействовать на носителя имени; во-вторых, в качестве инструмента магии, сакрализующего совершаемые действия и применяемые при этом орудия и повышающие их эффективность» [Толстой, Толстая 2000: 612]. В данном случае ритуальное действие – посвящение – направлено на носителя имени и осуществляется через его имя – произнесение имени.

Приведем следующий отрывок: «*Бæгæны æхсидæг-иу уыди мæрдджынæй, фыд фыцæг дæр уымæй: уый та уымæн æмæ тудджыныл не ‘уунæндыдысты, сæхи мæрдтæн сæ мыййаг куы ныффæлдиса, уымæй*. – Пиво варили родственники или знакомые со стороны умершего, и мясо варил тоже кто-либо из них; а это потому, что не доверяли кровникам, вдруг он посвятит их своим умершим предкам» [НА СОИГСИ. Фонд 1. История, оп. 1, д. 15, л. 5]. Посвятить приготовленное другому умершему можно было, всего лишь заменив в тексте ритуала посвящения *хæлар* имя покойного на имя того, кому хотели посвятить поминальный стол. Как видим, имя в ритуале посвящения играет ключевую роль.

Н.И. Толстой и С.М. Толстая приходят к выводу, что «имя в культурном тексте имеет не только особую, отличную от общеязыковой, прагматику, но и специфическую «семантику», особую соотнесенность с денотатом, что ономастикон культуры более тесно взаимодействует с апеллятивной лексикой, менее жестко отделен от нее, чем собственные и имена вообще. <…> Но поскольку за личным именем стоит прежде всего человек, оно наделяется особой сакральностью и трактуется как важнейший инструмент, регулирующий отношения человека с миром» [Толстой, Толстая 2000: 620].

Таким образом, сообщением в ритуале является сам ритуал, и уже исходя из этого, его можно считать коммуникативным актом. Тем самым мы рассматриваем ритуал и как *канал трансляции культуры*, и как *деятельность*, порождающую ментальные парадигматические связи. Но «среди совокупности различных коммуникаций, поддерживающих любую общность людей, вербальные коммуникации, проходящие на естественном языке, занимают важнейшее место. Соответственно в общем массиве этнической традиции языковая традиция играет очень большую роль. <…> Именно письменный текст чаще всего выступал в виде оберега, талисмана, выполнял множество общественных функций, не обязательно связанных с его массовым прочтением и пониманием» [Арутюнов 1994: 5−12].

В осетинском поминальном обрядовом тексте наблюдается широкое использование постоянных формул, формул-сюжетов, стилистических фигур и определённой системы образов:

а) формула невозможного − пусть еда, приготовленная для тебя, летом не гниет, а зимой не замерзает: *Цалинмæ будури цалх зела, хонхæй дор тола, уæдмæ дæ раз идзагæй идзагдæр кæнæд, сæрдæ дин симæр ма кæнæнтæ, зумæг ба дин сæлгæ ма кæнæнтæ*. – Пока вертится колесо в поле, камень катится с горы, пусть будет перед тобой всего полно, летом пусть не гниёт, зимой не мерзнет (12);

б) формула трапезы в «идеальном» мире − с кем разделить трапезу: *Æнæбары хай дзы макæмæн кæн, чи дын и уым, æмæ дзы дæ бон кæмæн у, гъе уыдонæн дзы хай кæн*. – Нехотя не угощай никого, тем, кто у тебя там есть и с кем можешь, с теми делись;

в) формула покрова − пусть покровительствуют родным и близким − *хæрзмæ уыл ауыдæт*;

г) формула пространственной локализации – *дзæнæты бад* – сиди в раю, *мæрдты рухсаг у* – будь светел в загробном мире (царствия тебе небесного), *Нарти Дуне* – Страна Нартов;

д) анафора: *Дæ ингæн – рохс, дæ мæрддзаг – уорс*. – Пусть будет могила твоя светла, пусть будет платье твое – белым; *дæ ком æвгъаст уæд, дæ къох æхснад уæд*. – пусть будет рот твой ополощен, пусть будет рука – омыта;

е) рефрен: *«Рухсаг у!* – Будь светел! (Царствия небесного!)», *«Хуыцау, табу дын уæд!* – Господи, слава тебе!», *«Хæлар дын уæнт!* – Пусть будет тебе во благо!»;

ж) эпитет: *рухс дзæнæт* – светлый рай, *цъæх нæуу* – зеленая поляна, *рухс бынат* – светлое место, *сыгъзæрин талатæ* – золотые ростки, *фæлмæн бынат* – мягкое место, *хъарм бынат* – теплое место, *рог сыджыты хай* – доля лёгкой земли, *ног мæрддзаг* – новое платье (одежда для умершего). Следует отметить, что как раз новая одежда покупается родственниками умершего к поминальному обряду *зазхæссæн*.

з) метафора: *сыджыты хай* – часть земли; *ронджы суадон* – река *ронга* (напиток); *аги комæй, арти комæй* – из котла,

из огня*; дзæнæты дуар* – райские врата*; Нарти Дуне* – Страна Нартов*;*

и) параллелизм: *цъæх зæлдæ − дæ бадæн, æхсири цадæ − дæ найæн*. – Зелёная поляна – место твоего сидения, молочное озеро – место твоего купания*; Дæ мæрддзаг – уорс, де 'нгæн – рохс*. – Платье твое – чистое, могила твоя – светлая [ПНТО 1992: 151]; *Дæ над – æхсаст, дæ ком – æвгъаст*. – Путь твой − расчищенный, рот твой – сполоснутый [Там же: 151]; *Дæ мæрддзаг ног уæд, дæ сыджыты хай рог уæд, дæ ингæн рухс уæд*. – Пусть платье твое будет новым, твоя часть земли будет лёгкой, могила твоя пусть будет светлой [Там же: 152]; *Сæкæр йæ хæринаг кæмæн у, буд йæ судзинаг кæмæн у*. – Для кого сахар – пища, кому ладан − возжигают [Там же: 152]; *Саджы сыкъатæй дæ сынтæг уæд, тæхгæ маргъы пъакъуы дæ хуыссæн уæд*. – Из оленьих рогов пусть будет кровать у тебя, из птичьих перьев – постель [Там же: 152].

к) образы, заимствованные из Нартовского эпоса (реминисценции): *Барастыр* – Барастыр (повелитель Царства мёртвых)*, дыдзы хур* – солнце мертвых*, «Маминоны фарстатæм дзырдарæхст у.* – Сумей ответить на вопросы Маминона» [Там же: 152]; *«Цалынмæ Бобырон* (*Бонвæрнон*. – М.Д.) *кæса*. – Пока будет светить Бонварнон (Венера)» [Там же: 152], *Нарти Дуне* – Страна Нартов*;*

л) христианские образы: *Чырыстийы рухсы бад*. – Сиди в свете Христа.

В посвящениях часто выражаются «нереальные» просьбы, идеализируется «иной», «чужой» мир. Для посвящений характерно:

а) использование глаголов повелительного наклонения (мольба, приказы), обращения – вера в магическую силу слова;

б) обращения к силам природы, которые персонифицировались (солнце, земля и т.д.);

в) обращение к христианским святым, или связанным со Страной мертвых небесным покровителям.

Таблица 1

Лингвистическая единица	Текст Б. Гатиева	Текст 164 «Фæлдыст» из ПНТО	Текст из книги «Осетинские обычаи»	Текст 11	Текст 12
Рухсаг у!	Да будет он (покойник) светел!	*Рухсаг у, рухсаг!*	*Рухсаг уæд! Рухсаг у!*	*Рухсаг у!*	*Рохсаг о!*
Дзæнæты бад!	–	*Мæрдты рухс дзæнæты фæбад!*	–	*Дзæнæты бад*	–
Использование имени, обращение	Да будет он (покойник) светел!	*нæ лæг*	*подразумевается*	*подразуме-вается*	*Рохсаг о, рамæлæг – æ ном ин зæгъидæ*
Æнæбары хай	По своей доброй воле да делится он с теми из мертвых, кои не имеют приюта и пищи	*Æнæбары хай дзы макæмæн бакæ; ... кæимæ дæ фæнды, гъе уыимæ дæ хæрд, дæ бадт, дæ ноз уæд*	*æнæбары хай дзы макæмæн бакæнæд*	*Æнæбары хай дзы макæмæн кæн*	*Æнæбари хай макæмæн бакæнæ; ке хæццæ дæ фæндуй, уони хæццæ æмхуæрдæ, æмбадинæ уо*
Сæрд æмбийгæ ма кæнæд, зымæг – сæлгæ	не плесневея летом и не замерзая зимою	*Сæрд дын æмбийгæ ма кæнæд, зымæг дын сæлгæ ма кæнæд*	*Сæрд ын ма ‘мбийæнт, зымæг ын ма сæлæнт.*	*сæрд дын ма æмбийæнт, зымæг дын ма сæлæнт*	*сæрдæ дин симæр ма кæнæнтæ, зумæг ба дин сæлгæ ма кæнæнтæ*
Мæрддзаг	–	*Дæ мæрддзаг ног уæд*	*йæ мæрддзæгтæ – сыгъдæг*	–	–

Продолжение таблицы 1

Сыджыты хай	–	*Дæ сыджыты хай рог уæд;* *Дæ сыджыты хай дын дæ мады хъæбысай адджын уæд*		–	–
Рухс ингæн	Светла да будет и его могила	*Дæ ингæн рухс уæд*	*йæ ингæн рухс уæд*	–	–
Чужая воля	Пусть никто из них не обнаружит своей воли и власти над его яствами и напитками	–	–	–	*Тухæ уæлазар дæбæл маке кæнæд, маке фæуæд*
Фых хойраг	–	*Фыхæй кæй рухс кæнæм, уыдон дæм хæларæй хæццæ кæнæнт*	–	*Хойраг кæй скæноя, фых хойрагæй*	*арти комæй, карди комæй, аги комæй кадæр рацудæй, æма рацæуа дæ номбæл етæ дин хуарз, æхцæуæн уæнтæ*
Хом	–	*Хомæй нæм бар ма дар*	*хæдзары хом хойрагмæ бар макуы бадарæд*	–	–
Хæлар	яствами и напитками, кои да дойдут до него свято и неприкосновенно	*Хæларæй дæм хæццæ кæнæнт ацы фынгтæ*	*Мæнæ ацы хойраг æмæ ноздт кæй номыл… конд сты, уымæн хæлар уæнт.*	*Дæ афæдзы хай мæнæ дыргъæй дæр, адджинагæй цыдæриддæр и, уыдон дын хæлар кæныныц*	*Хæларæй дин сæ дæттунцæ æма дин хæлар уæнтæ*

Продолжение таблицы 1

Дзагæй-дзагдæр	Умножаясь, да умножатся они до той поры, пока с гор будет катиться камень и на степи колесо	*Цалынмæ хохы дон цæуа, быдыры цалх тула, гъе уæдмæ дæ раз дзагæй-дзагдæр кæнæд*	*Цалынмæ хохы дур тула, быдыры цалх зила, уæдмæ йæ раз дзагæй-дзагдæр кæнæд.*	*Дæ раз дзагæй дзагдæр кæнæд, ногæй ногдæр кæнæд*	*Цалинмæ будури цалх зела, хонхæй дор тола, уæдмæ дæ раз идзагæй идзагдæр кæнæд*
Положение среди других	Да будет он славен между мертвыми!	*Сæкæр йæ хæринаг кæмæн у, буд йæ судзинаг кæмæн у, сыгъдæг уæлдæф йæ улæфт кæмæн у, гъе уыдоны уды бæстæ кæм и, дæ уды бæстæ гъе уым уæд*	–	–	*Рæститæ, циткинти хæццæ уæд дæ бадæн, дæ бунат*
Цъæх нæуу	–	*Цъæх нæууыл дæ бадæн уæд. Ронджы суадонмæ дын фæндаг уæд.*	*йæ цъæх нæууыл – бадыны бар*	–	*цъæх зæлдæ – дæ бадæн, æхсири цадæ – дæ найæн*
Дзæнæты фæткъуы	–	–	–	–	*Сæ дзенети фæткъу хуæрдæй дæр дæ хуæруни барæ уæд*
Цардаудæн	Нам, живущим пока в сем обманчивом мире, да споспешествует он к благой и счастливой жизни	*Мæнæ цы бинонты ныууагътай, гъе уыдоныл цардаудæн кæ, хæрзмæ сæм цу.*	*Бинонтæ æмæ мыггаг, хæстæджытыл рæстмæ аудæд.*	–	*Дæ хеонтæ, дæ аулæн бæркад цардбæл баодæ*

В таблице 1 рассматриваются выделенные лингвистические (лексические и фразеологические) единицы с точки зрения частотности их употребления. Для анализа мы взяли тексты ритуала посвящения *хæлар*: текст, зафиксированный Б. Гатиевым и опубликованный в 1876 г. [Гатиев 1876: 12–13], текст 164 из книги «Памятники народного творчества осетин» [ПНТО 1992: 151–152], текст из книги «Осетинские обычаи» [Осетинские обычаи 1999: 164–165], и два текста (соответственно, иронский и дигорский), записанных в 2009 г. (11, 12).

Таким образом, обязательные лингвистические единицы обрядового текста ритуала посвящения: *рухсаг*, *хæлар,* использование обращения (в двух текстах обращения нет, но оно подразумевается, это подтверждается в том числе и использованием односоставных определенно-личных предложений с глагольной формой второго лица, единственного числа), *æнæбары хай, сæрд æмбийгæ ма кæнæд, зымæг – сæлгæ, дзагæй-дзагдæр.*

Образные устойчивые словосочетания объяснимы уникальностью и специфичностью значения хотя бы одного из его компонентов. Д.Н. Ушаков видел в этом явлении сущность фразеологичности: «…ходячие цельные выражения, заключающие в себя это слово с таким значением, которое отличается от всех указанных выше и встречается только в этом выражении» [Толковый словарь русского языка 1935: XXV]. Как видим, фразеологично, идиоматично выражение, в котором хотя бы один компонент обладает «единичным переводом», как об этом писал И.А. Мельчук [Мельчук 1960: 76–77].

Фердинанд де Соссюр признавал, что «в области синтагм нет резкой границы между фактом языка, запечатлённым коллективным обычаем, и фактом речи, зависящим от индивидуальной свободы» [Соссюр 1977: 157]. Отсюда исходит, что фразеологические образования могут принадлежать не только языку, но и речи. Языковой подход к фразеологии предполагает изучение фразеологических образований в статике, в качестве единиц системы языка. Речевой же подход предусматривает рассмотрение соединения лексем в динамике, в процессе их функционирования в речи, а также изучение приёмов сочетания лексем в актах фор-

мирования высказываний, речетворчества. Академик В.В. Виноградов указывал на необходимость «запастись точными знаниями об основных типах фразеологических единиц, свойственных общей языковой системе, об основных категориях, управляющих механизмом фразообразования в языке» [Виноградов 1977: 121].

Рассмотрим фразеологизмы, употребляющиеся в тексте ритуала посвящения как речевом произведении. Мы обращаем внимание в основном на их функционирование в рамках речевого контекста. Рассмотрим данные фразеологические образования согласно классификации, проведённой М.И. Исаевым в работе «Очерки по фразеологии осетинского языка» [Исаев 1964].

Так, к глагольным фразеологизмам относим фразеологические **составные глаголы** [Исаев 1964; Гуриев, Габараев, Исаев 1989: 92–93; Дзодзикова 1977: 59–66] такие, как *рухсаг у, хæлар уæнт, цардаудæн кæн*. Согласно М.И. Исаеву, для составных глаголов характерно то, что их значение держится на семантике именной части, а вспомогательный глагол является чем-то вроде грамматического форманта, превращающего одну часть речи в другую (в данном случае именную часть – в глагол) [Исаев 1964: 68–70].

Многокомпонентные глагольные фразеологизмы состоят из более чем двух компонентов, характеризуются образностью, базирующейся на переносном значении всего словосочетания [Там же: 77–78]. К данному типу относятся фразеологизмы *дзæнæты бад, æнæбары хай дзы макæмæн бакæн, сæрд æмбийгæ ма кæнæнт, зымæг сæлгæ ма кæнæнт*. Представленные фразеологизмы выступают как свободные предикативные словосочетания, к которым стоит прибавить подлежащее, чтобы получить полное предложение, а компоненты словосочетания выступают в роли других членов предложения [Там же: 78].

Фразеологический параллелизм, довольно широко распространённый в осетинском языке, встречается и в текстах ритуала посвящения *хæлар*, к примеру, *дзагæй-дзагдæр* образовано повторением одного и того же слова. «В отличие от свободных словосочетаний аналогичной конструкции данные словосочетания являются фразеологическими постольку, поскольку их общее

значение не есть прямой результат сложения значений отдельных слов-компонентов» [Там же: 63–64]. С грамматической точки зрения в анализируемом обрядовом тексте выделяются фразеологические сращения (идиомы): *дзæнæты фæткъуы, сыджыты хай*; фразеологические сочетания – *цъæх нæуу, рухс ингæн, фых хойраг.*

Возвращаясь к лексической стороне обрядового текста укажем, что, согласно данным «Историко-этимологического словаря осетинского языка» В.И. Абаева, рассмотренная в работе обрядовая лексика включает производные лексемы, являющиеся по своему составу сложными (ср. *сæрбæттæн* < *сæр+бæттын, цырагъдарæн* < *цырагъ+дарын, зазхæссæн* < *заз+хæссын, зæрдæвæрæн* < *зæрдæ+æвæрын*), либо образованные вследствие стяжения (ср. *бандон* < *бадæн+дон*), или путем прибавления к основе различных формантов (*сынт+æг, хуысс+æн*). Так, лексема *хуыссæн* относится к существительным, обозначающим место осуществления того, что названо мотивирующим словом. Здесь мотивирующие в отличие от всех предыдущих – производные от глагольных корней посредством суффикса *–æн* [Габараев 1977: 92].

Сынт («[2]synt | sintæ ‘носилки’; специально: ‘носилки, на которых несут покойника’» [Абаев, III : 204]) + суффикс *-æг*. Существительное *сынтæг* относится к существительным с суффиксом *-æг*, характеризующимся отношением к предмету или сходством с предметом, который назван мотивирующим словом, в данном случае словом *сынт* [Габараев 1977: 97].

Заимствованная лексика представлена словами, в которых лексическая часть является односложной корневой морфемой (*æлæм* < араб., *гауыз* < тюрко-монг., *худ, рон, нæуу* < восходят к иран., *фынг, дур* < кавк. языки, *туг* < возводится к ар., *заз* < перс.). Но остаются без объяснения некоторые лексемы, к примеру, лексема *мæкъуыл*, трактуемая В.И. Абаевым как основанное на звукосимволике слово для обозначения ‘кучи’, ‘выпуклости’ и проч., *куатæ* ‘передник’ – заимствование из кабардинского (?), из венгерского (?) – *кæсаг*, восходящее к сарматской эпохе.

Вся рассмотренная обрядовая лексика является полиморфемной.

Согласно Ч. Филлмору, при интерпретации текста на естественном языке мы используем разнообразные суждения и знания, обязательно должен быть известен характер осуществляемого коммуникативного акта – «имеет ли данная коммуникация серьезный или шутливый характер, сопровождается ли она какими-либо действиями её участников и т.д. <…> В любой момент дискурса интерпретатору должны быть известны сцены, образы или содержащиеся в памяти данные, которые, так сказать, «активизируются в данный момент» [Филлмор 1988: 68]. По мнению ученого, интерпретатор обязательно должен располагать определенными стратегиями для построения – на основе фрагментов текста нашего знания мира и нашей оценки целей – «некоторого единого и связного представления о том, что происходит, т.е. некой, хотя, возможно, и комплексной, но цельной сцены, или истории, или **картины мира** (выделено нами. – М.Д.), которую мы сможем признать как соответствующую данному конкретному тексту» [Там же: 69].

Об этом же пишет Т.А. ван Дейк: «Естественно, что порождение текстов происходит не в вакууме, а является составной частью коммуникативного контекста. Чтобы построить текст, подходящий для данного контекста, люди должны хранить в памяти представление об этом контексте, т.е. иметь *контекстную модель*. Такая модель содержит информацию об участниках речевой коммуникации, их целях и о типе социальной ситуации, к которой должен быть приложен строящийся текст. <…> Таким образом, контекстные модели контролируют стратегический поиск по эпизодической памяти (какие модели оказываются подходящими?), а также управляют поиском внутри самих людей (какого рода информация о ситуации должна быть передана в тексте?)» [Дейк 1989: 170].

Говоря о структурной модели пространства в рассматриваемых нами текстах мы основываемся на точке зрения Ю.М. Лотмана, согласно которой любая деятельность человека как homo sapiens'а связана с классификационными моделями пространства, его делением на "свое" и "чужое" и переводом разнообразных социальных, религиозных, политических, родственных и про-

чих связей на язык пространственных отношений. «Разделение пространства на “культурное” и “некультурное” (хаотическое), пространство живых и пространство мертвых, сакральное и профаническое, безопасное и таящее угрозу и представление о том, что каждому пространству соответствуют его обитатели: боги, люди, нечистая сила или их социокультурные синонимы, – неотъемлемое свойство культуры. Однако этого еще недостаточно. Для того, чтобы та или иная система оказалась способной выполнять широкие семиотические функции, она должна обладать механизмом удвоения (вернее, многократного мультиплицирования) объекта, который составляет ее значение. Мир естественного языка образует удвоение мира-объекта и сам может удваиваться в более сложно организованных словесных текстах и языках словесного искусства» [Лотман 1992, I: 143].

Но в архаичном понимании пространство (или пространство – время) не предшествует вещам, его заполняющим, а, наоборот, конституируется ими. Мифопоэтическое пространство всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует, и, следовательно, в определенном смысле категория пространства в этих условиях не может быть признана вездесуще-универсальной... Именно вещи организуют пространство структурно, тем самым придавая ему значимость и значение [Топоров 1983: 234, 239].

Кроме того, в ритуальных текстах, в мифопоэтических текстах «соотношение двух вступающих в игру пространств указывает на степень деформации внешнего пространства (т.е. описываемого, внетекстового) языком и специальными художественными приемами при переводе его внутрь текста (т.е. в текстовое пространство)», причём мифопоэтическое пространство «сильнее» профанического (бытового, геометрического, физического и т.д.) пространства [Там же: 280−281].

Ритуальное пространство, по Ю.М. Лотману, «гомоморфно копирует универсум, и, входя в него, участник ритуала то становится (оставаясь собой) лесным духом, тотемом, мертвецом, покровительственным божеством, то вновь обретает человеческую сущность. Он отчуждается от себя, превращаясь в выра-

жение, содержанием которого может быть он сам (ср. изображения умерших на саркофагах и "похоронных" портретах) или то или иное сверхъестественное существо» [Лотман 1992, I: 144]. И здесь мы можем в качестве примера привести всадника, персонифицировавшего умершего на скачках *ӕлӕмхӕссӕн* во время поминального обряда *зазхӕссӕн,* а также фотографию умершего, которая во время обряда кладется на кровать, или изображение умершего в виде чучела, куклы – скрещенных палок, на которые одевалась его одежда.

Вот так, благодаря членению пространства, мир удваивается в ритуале. Следствием этого являются ритуальные изображения (маски, раскраска тела, танцы, надгробные изображения – саркофаги и т. п.) – истоки пластических искусств [Там же: 144].

Существует мнение, что если символ вообще – предметный или словесный знак, условно выражающий сущность какого-либо явления, то обрядовый символ отличается тем, что выявляет свою знаковую сущность лишь в соответствующем ритуальном контексте [Курочкин 1982: 138]. Согласно М.М. Бахтину, каждая из областей идеологического творчества «формирует свои специфические знаки и символы, в других областях неприменимые. Здесь знак создается специфической идеологической функцией и неотделим от неё» [Цит по: Иванов 1973: 8].

Но, как известно, знак приобретает смысл только в процессе непосредственного оперирования с ним и тем самым не различает смысла и значения. Применительно к контексту знак может иметь и один, и другой, и третий смысл, каждый из которых может обращаться в его значение по мере приобретения данным контекстом характера образца, модели [Маковский 1996: 14]. Подтверждением этому являются **символические образы, встречающиеся в текстах посвящений:** *дзӕнӕты фӕткъуы* – райское яблоко. Яблоко в древности индоевропейцами считалось символом жизни, плодородия, божественного разума, оберегом, символом вечности, бессмертия, сверхъестественной исцеляющей силы. Для древнего человека яблоко напоминало круг (олицетворение божественной святости), в середине которого зерно – символ боже-

ственного первотворения и вечности мироздания. Яблоко было также символом места обитания божества – небосвода.

Другой символический образ − *цалх* – колесо. В индоевропейской традиции колесо – знак Солнца, обладающий также семантикой круга. Спицы колеса придают этому знаку смысл вращения, движения, в том числе, движение солнца. Круг, как известно, первоначальный протознак, имеющий свое символическое выражение во всех культурах, т.к. изначальным кругом служил диск солнца, и все строилось по этому образу и подобию [Королев 2003: 256].

Дур (ир.) / *дор* (диг.) – камень (см. Приложение). Камень в древности обожествлялся: он считался символом внеземных сил, божественным фаллическим символом, вместилищем огня и душ умерших. Понятие камня ассоциировалось у древних с понятиями святости, божественной чистоты.

Следующий образ − *æхсыры цад* – молочное озеро. Как известно, море, озеро считалось местом, соединяющим земной и потусторонний миры. Оно было также пространственным ориентиром как путь, по которому перевозились души умерших. А молоко – символ жизни, изобилия и плодородия, обеспечивающее бессмертие.

В собранных нами текстах встречаются и следующие символические образы: *цъæх нæуу, цъæх зæлдæ* (диг.) – зелёная поляна, зелёный дёрн (см. Приложение); *дони хай* (диг.) – доля воды. Как известно, вода в похоронно-поминальной обрядности играла немаловажную роль. Вода как стихия, обладающая особой чистотой, не принимает нечистые предметы и выталкивает их на свою поверхность. «Символическое значение придавалось её зеркальности, связи с иным миром, с идеей времени, смерти и забвения (реки-дороги в потусторонний мир или границы между миром жизни и смерти). С помощью воды, как и с помощью огня, достигалось очищение человека, обновление его материального и духовного естества. В то же время вода переживается человеком как агрессивная среда, несущая ему удушье и смерть. Таким образом, вода, как и огонь, заключает в себе и сакральное, и демоническое начала. При определенных условиях она обретает предель-

ную сакральность, а в других случаях рассматривается как место обитания мифологических персонажей, воплощает идею смерти и иного мира» [Виноградова 1986:22].

Река обозначает границу, которая разделяет земное и неземное существование. Поскольку смерть и жизнь, по народным представлениям, находятся по разные стороны водного пространства, то отсюда и возникают особые, охраняющие живых, ритуалы: мужчины, возвращаясь с погребения, выбирают путь через воду, после возвращения с кладбища все участвующие в похоронном обряде моют руки, а после выноса гроба с телом покойного – близкие моют дом.

На поминальный стол во время всех поминальных дней ставится чашка с водой, которую после совершения ритуала посвящения должна вылить обязательно вдова.

Таким образом, правомерным является высказывание М.М. Маковского о том, что вся жизнь древнего человека пронизана символикой: «Он живет и мыслит символами, воспринимает окружающий мир как совокупность символов. В то же время и сама символика не является пассивной: она изменяется, приспосабливаясь к постоянно изменяющейся ментальности общества, переосмысляется, живет и развивается вместе с обществом» [Маковский 1996: 48].

Словесные тексты, сопровождающие поминальные обряды *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн*, наглядно демонстрируют способы вербализации определенных концептуальных областей ментального пространства осетин и являются следствием прагматических установок говорящего. Тексты посвящений *хæлар* имеют одну и ту же композиционную форму, сохраняют формульность мотивов и их семантику. Через определенную систему образов, содержащуюся в приведенных текстах, можно проследить ***мировоззренческую*** функцию рассматриваемого нами обряда. Ритуальное действие в этой функции схоже с мифом, а зачастую и повторяет его. Посредством ритуала объясняются основы миропонимания, а также мирочувствование – эмоциональное принятие или непринятие предлагаемых норм в свершении ритуала. Роль обрядов, в этой связи,

состоит в том, что они открывают доступ к священным объектам, а затем обеспечивают возвращение в привычный мир, формулируют идеалы, к которым стремятся люди и которые стимулируют общественное развитие [Сертакова. Электронный ресурс].

Обряд и ритуал играют огромную роль в познании человеком многогранной системы культуры, причём выделенные И.Н. Сертаковой *пять социальных функций обряда и ритуала* (мировоззренческая, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-дезинтегрирующая, культуротранслирующая) свидетельствуют об особой организации обрядовых текстов. О мировоззренческой и коммуникативной функциях рассматриваемых обрядов мы писали выше, что же касается остальных функций, то они ясно исходят из материала информаторов.

Семантику поминального обряда *зазхæссæн* некоторые информаторы видят в оказании поддержки семье, утратившей кого-либо из близких: «*Къуырийы дæргъы вæййы, раст куы зæгъон, уый тыххæй æмæ сыхæгтæм фæдзурынц, рон чи кæны, мæсыг чи кæны – уыдоныл бирæ куыст и. Гъе ныр цæмæй чисмис æндæхтыл бакæнай – бирæ рæстæг ын хъæуы. Махмæ гъе ныр нæ сыхæгты устытæ цалдæр изæры бадтысты. Æмæ иу ныхасгæнгæйæ иу изæр, иннæ изæр, цырагъдарæнтæ дæр… Æххуыс кæнынц зианджынæн, взаимопонимание, взаимопомощь*. – В течение недели готовятся, если сказать точно, потому что соседей зовут помочь, тех, кто пояс готовит, кто башню делает – над ними много работы. Чтобы только изюм на нитки нанизать, уже нужно много времени. У нас, например, наши соседки несколько вечеров провели. И за разговорами один вечер прошел, второй, и подсвечник сделали… Помогают родственникам умершего, взаимопонимание, взаимопомощь» (23). «*Цæмæй йын æнцондæр уа зианджынæн, гъе уый тыххæй йын сыхæгтæ æрбамбырд вæййынц, æмæ йын чи чисмистæ фæкæны, чи къафеттæ халыл фæкæны, чи фæткъуытæ ныхсы, чи дыргътæ ныхсы, афтæтæ – феххуыс ын кæнынц.* – Чтобы потерявшему своего близкого было легче, соседи собираются, и кто-то изюм на нити нанизывает, кто-то конфеты, кто яблоки моет, кто фрукты моет – так и помогают»

(22). В этом, на наш взгляд, состоит ***интегрирующая*** функция обряда. Совместные обряды, в том числе в таких жизненных ситуациях, как рождение, брак, смерть, укрепляют чувство групповой солидарности.

В обязательности и точности исполнения поминальных обрядов нам видится ***регулятивная*** их функция, состоящая в том, что с помощью определенных идей, ценностей, установок стереотипов, традиций, набора действий осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением лиц, участвующих в обряде или ритуале.

Поминальные обряды осетин, в том числе и рассматриваемые нами, отличаются особой традиционностью и консервативностью. Обязательность и четкость их исполнения указывает на ***культуротранслирующую*** функцию. Традиция через обряд передает нормы жизни человека, направленные на сами основы его существования. Каждый раз, следуя принятым обрядам и установленным ритуалам, человек как бы заново соприкасается с моментом создания мира, прослеживает его развитие, соотносит себя с ним.

Среди собранных нами текстов есть такие, которые свидетельствуют о том, что их исполнители во время воспроизведения для записи способны были вспомнить не только необходимые для импровизации «общие места», но и реальный повод, заставивший их когда-то произносить или быть свидетелем поминального обряда, восстанавливали эмоциональную атмосферу обряда, чувствовали себя вновь в этой роли.

Текст обряда представляет собой ценность еще хотя бы потому, что является источником для некоторой реконструкции быта. Текст осетинских поминальных обрядов, несомненно, отражает реальные факты жизни осетин в их единичном или относительно обобщенном виде. Вместе с тем встречаются тексты, представляющие собой более или менее упорядоченные наборы «общих мест», сквозь которые едва ощущается структура породившего их обряда и в еще меньшей степени – реальные очертания давнего события, вызвавшего исполнение обряда. Подобные различия,

видимо, не должны нас обескураживать. Забывание реального эмпирического факта с точки зрения интересующей нас проблемы компенсируется селективными и обобщающими свойствами памяти. Другими словами, «если не воспроизводился реальный факт, то его должно было заменить представление о том, как это бывает, и как это могло быть» [Чистов 1977: 135]. Например, как может умереть кормилец семьи, старший в семье, и что при этом может переживать семья, как может сложиться ситуация в семье, что из атрибутов может быть подготовлено к рассматриваемым поминальным обрядам. Подобные представления, как полагает К.В. Чистов, формировались на основе какого-то количества сходных и пережитых фактов. Следовательно, такие тексты мы вправе использовать в качестве более или менее надежных источников для реконструкции семейного быта.

Однако при этом нельзя не учитывать, что собранные нами тексты – не этнографический очерк, а поэтическое сознание людей, произносящих тексты и находящихся в известном психологическом состоянии; оно высвечивает только определенные фрагменты действительности, имеющие особое значение для сложившейся ситуации. С известной долей условности можно говорить о двух зонах этого «фрагмента высвечивания». В первой из них оказываются умерший и *хæларгæнæг* (посвятитель), во второй – родственники и близкие, расположенные не по степени их родства, а по их роли в сложившейся ситуации. Обо всех этих лицах говорится обобщенно – *фыдæбонгæнджытæ* (те, кто выполняет тяжелую работу) и *æрбацæугæ адæм* (все пришедшие люди). И есть так называемые *фыдæбонгæнджытæн арфæ* и *æрбацæугæ адæмæн арфæ* – тексты благодарности этим людям.

Таким образом, произнесение текста посвящения *хæлар* – это не воспроизведение традиционного готового текста, а его создание на основе отработанного и богатейшего запаса «общих мест» (своеобразных стереотипных поэтических формул), традиционных способов и «правил» создания текста. Текст обряда, в частности, составляющие его метафоры, возводятся нами непосредственно к древнейшим и наиболее архаичным представлениям.

ГЛАВА IV

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА *ЗАЗХÆССÆН*

4.1. Номинация обрядовых терминов и обрядовых актов

4.1.1. Название

Как известно, в основе образования обрядовых терминов лежат ассоциации с разными явлениями действительности. Большинство этнокультурных терминов мотивировано обрядовой реальностью, которая носит регулярный и системный характер, поэтому они легче и прочнее удерживаются в памяти. Осознать семантику этих лексических единиц помогает их внутренняя форма через содержание уже известных в языке слов.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева лексема *зазхæссæн* определяется как «праздник поминовения умерших, приуроченный к православному вербному воскресенью, дню въезда Иисуса Христа в Иерусалим. Праздник отмечался изготовлением *ælæm'a,* скачками, трапезой.

...Буквально «приношение *(хæssæn)* веток тиса *(zaz)*. Впоследствии вместо тиса фигурировали елка *(д. nazuj xist)* или верба, но название удержалось старое. Обычай связан, как считают, с памятью о пальмовых ветвях, которыми жители Иерусалима приветствовали Христа. Отсюда нем. Palmsonntag» [Абаев IV, 1989: 290].

Обрядовые термины, образованные от названий деревьев, используемых в обрядах, есть у большинства европейских народов. Сравним названия праздников, приближённых по времени к обряду осетин *зазхæссæн*. Так, у немцев последнее воскресенье перед Пасхой называется «пальмовым» (Palmsonntag). В странах Ближнего Востока считали, что пальмовые или оливковые ветки после освящения их в храме защищают человека от злых сил. Освящение «пальм» в церкви у немцев известно с первых веков христианства. Вместо пальм пользуются чаще всего ветками вербы, бука, орешника, падуба, можжевельника и других деревьев и ку-

старников. В католических районах ветки украшаются. В некоторых областях уже задолго до вербного воскресенья приносили из леса тонкую *ель или сосну* (выделено нами. – М.Д.), очищали ее совсем или частично от коры (чтобы под ней не прятались ведьмы и другие вредные существа), затем дерево украшали. На западе вешали много съестного – фигурные пряники, яблоки, позднее – апельсины, финики и т.д., а также ленты, крестики, «сердца». В воскресенье эти украшенные деревца или пучки веток несли в церковь для освящения, а потом деревца ставили в доме или чаще всего в саду. После молебна или в полдень крестьяне шли в поле и там втыкали ветки вербы в четыре угла засеянной пашни, чтобы уберечь посев от града [Филимонова 1977: 150].

Обряд *зазхæссæн* получил своё название по важнейшему атрибуту обрядности − молодой ёлочке или ветке тиса. Оба вида растительности являются высокодекоративными вечнозелеными деревьями и носят в осетинском языке одно название *заз*. Более того, тис ягодный *(Taxus Baccata L.)* осетины высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ритуалах, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы [Уарзиаты 1995: 61].

В. Миллер объясняет словосочетание *зазхæссæны къуыри* (букв. *неделя зазхæссæн*-а): «цветоносная *(вербная) неделя» [Миллер I, 1927: 546].

В «Дигорско-русском словаре», составленным Ф.М. Таказовым, *зазхæссæн* – «праздник поминовения умерших, вербное воскресенье» [Таказов 2003: 272]. Кроме этого названия приводятся и другие: «*Назу, Назутæ этн*. один из поминальных дней в году перед Великим постом (в этот день на могилы приносили еловые ветви), «Вербное воскресенье». *Назуйхист этн*. весенний праздник, посвященный культу мертвых» [Там же: 379]. Несколько иное название даёт Л.А. Чибиров в «Осетинских народных праздниках»: очередной весенний праздник – *Зазхæссæн*. Есть у него еще другое название Назуихист, а дигорцы называют его *Мæрдты бадæнтæ* (букв. сидения мёртвых) [Чибиров 1998: 109] (см. Приложение).

4.1.2. Время исполнения

Рассматриваемый нами поминальный обряд занимает особое место в кругу традиционной обрядности осетин и относится к весеннему циклу календарных обрядов. Наряду с самим обрядом очень важно учитывать его региональное распространение, условия, в которых он развивался, и местную традицию.

По различным источникам количество справляемых осетинами поминок колеблется. А. Атаев приводит: «Поминки по покойному справляются шесть раз: три больших – в день похорон, на *вознесение* и успение, и три малых – в великом посту (две) и на *вербное воскресение* (выделено нами. – М.Д.) одна. На больших поминках, смотря по состоянию, уничтожается от 1 до 5 штук крупного рогатого скота, не считая баранов, с соответствующим количеством вина (в день) похорон, пива, водки и хлеба. Для совершаемых в великом посту двух малых поминок покупается рыба и вино, на поминках вербного воскресения приготовляется от 1 до 10 штук баранов, куры и весь запас сыру и масла. Эти поминки обязательные, но кто хочет доказать свое особенное внимание к покойнику, тот обыкновенно не ограничивается ими» [Атаев 1982: 271].

Г. Цаголов также приводит список справляемых осетинами поминок, взятый им из II тома «Сборника сведений о Кавказе»: «Большая осенняя поминка или годичная (стырхист); Зардаваран (обетные поминки); Майрамикуадзан (около успения); Пирожные поминки (кабинганан); Блинные поминки (лауызганан) в пост; Вербные поминки (зазхассан); Пасхальные поминки (куадзанихист); Мясопустные поминки (фидхаран); Сыропустные поминки (урсхаран); Сложение траура (барисчи исан)» [Цаголов 1982: 276].

Такое же количество приводится в «Осетинских этюдах» В.Ф. Миллера [Миллер 1992: 471]. Кроме того, учёным дана классификация поминок: В.Ф. Миллер делит поминки на общественные и семейные.

Обобщенные сведения о количестве проводимых поминок, наиболее полный их список, состоящий из 25 поминок, приводят-

ся в многолетнем труде Л.А.Чибирова «Традиционная духовная культура осетин» [Чибиров 2008: 311]:

Хист – хæрнæг (поминки в день похорон)

Хæстæджыты ком суадзын (разговение родственников по умершему после *хиста)*

Мадани хист (поминки-разговение для членов семьи и близких спустя три дня со дня смерти)

Сабатизæртæ (еженедельные трапезы вечером по пятницам)

Хурмæ цæуæггаг (букв. «хождение к солнцу», женские поминки в первую субботу после похорон)

Æвдæм бон (поминки на седьмой день)

Дыууиссæдзæм бон (поминки на сороковой день)

Бадæнтæ, Мæрдты бадæнтæ («сидение мертвецов» в первый понедельник после Нового года)

Лауызгæнæн (блинные поминки в ночь на субботу третьей и четвертой недели *Великого поста)*

Зазхæссæн (Вербное воскресенье)

Зæрдæвæрæны размæ сабат (поминки в субботу перед Заговением)

Зæрдæвæрæн (утешение души в день Заговения)

Комахсæн (Заговение перед масленицей)

Стыр цыппæрæм (Великий четверг, четверг святой недели *Куадзæн)*

Фыдхæрæн (мясопостные поминки)

Урсхæрæн (сыропостные поминки)

Хъæбынгæнæн (пирожками поминки)

Куадзæны хист (пасхальные поминки)

Майрæмыкуадзæн (поминки в честь Божьей матери)

Фæдзæхсæн (поручение умерших детей известным покойникам)

Барысчъи исæн, саутæ исæн (поминки по случаю снятия траура)

Стыр сабатизæр (большая женская намогильная поминка)

Афæдзы хист (годичные поминки) или:

Хæрнæг (большие осенние поминки)

Цæпборсæ (дигорские поминки после окончания сельскохозяйственных работ и уборки урожая).

Л.А. Чибиров также делит поминки на общественные (массовые) и семейные и указывает, что есть категория поминок – Лауызганан, Зазхассан, Зардаваран, Куадзан и др., – имеющих праздничный уклон [Там же: 270].

Исследователи и собиратели неоднозначно говорят о времени проведения обряда *зазхассан*. Н. Берзенов называет пятницу шестой недели Великого поста [Берзенов 1981: 96]. Это же указано и у Б. Гатиева [Гатиев 1876: 12]. В.Ф. Миллер обобщает поминки, проводимые *во время поста*, и включает туда *зазхассан* [Миллер 1992: 459].

Некоторые исследователи связывают время проведения данного обряда с другими обрядами. Так, с обрядом *кутуганан* связывает проведение обряда *зазхассан* Алм. Кануков: «Накануне дня *кутуганан*, в субботу» [Кануков 1987: 71].

Б. Каргиев указывает в качестве своей точки отсчета православную Пасху: «*Чырыстон Куадзæнмæ ма иу къуыри куы вæййы, уæд мæрдджынтæ саразынц марды тыххæй бадæн æхсæв* (*зазхæссæн* – М.Д.). – Когда до христианской Пасхи остается неделя, родственники умерших проводят ночь сидения для покойного» [Каргиев 1991: 114].

Старшее поколение, естественно, больше знает об обряде *зазхæссæн*. Этот обряд исполняется людьми, чьи родственники умерли за прошедший год: «…кто в течение года умер, для них *зазхæссæн*» (7). «*Зазхæссæн-та æрмæстдæр ног мардæн кæнынц, афæдз кæуыл нæма рацыд, уымæн*. – *Зазхассан* делают только для тех, с чьей кончины ещё не прошел год» (8).

По мнению А.К. Байбурина, «в течение весьма продолжительного времени, измеряемого всегда нечетным количеством лет (1, 3, 5, 7, 9), покойник пребывает в маргинальном состоянии, уже, не будучи живым, но и не став еще окончательно мертвым. Ритуал призван обеспечить этот переход, придать ему необратимый характер, поскольку только в таком случае восстановится структурная однородность “своего” и “чужого”: жи-

вые будут среди живых, а мёртвые – среди мертвых» [Байбурин 1993: 106].

“Достраивание” пути покойника до “полной” схемы переходного ритуала происходит при “подключении” к похоронам календарных поминок, т. е. при совмещении жизненного и календарного циклов. Только в этом случае происходит актуализация представлений, соотносимых с идеей воскрешения [Там же: 115].

Время исполнения данного обряда, как отмечают информаторы, фиксированное: *«Зазхæссæн вæййы Комахсæны фæстаг сабат − æвдæм сабаты. − Зазхассан* проводится в последнюю субботу Великого Поста − седьмую субботу» (4). *«Куадзæны размæ скæнынц зазхæссæн.* − Перед Пасхой справляют зазхассан» (5). *«Зазхæссæн фæкæнынц хуымгæнæны мæйы, куадзæнмæ ма къуыри куы баззайы, уæд, сабаты. − Зазхассан* справляют в апреле, когда до Пасхи остается неделя, в субботу» (6). «*Зазхæссæн* бывает в апреле» (8). *«Кæддæр куадзæны размæ...* − Когда-то перед Пасхой...» (9). «*Зазхæссæн-та уый мæнæ апрелы вæййы*. – А *зазхассан* бывает в апреле» (16). «*Зазхæссæн будет вот в марте, или в начале апреля, куыд æрцæуа, уымæ гæсгæ. Кæнæ мартъийы вæййы, кæнæ апрелы райдианы*. – *Зазхассан* будет вот в марте, или в начале апреля, в зависимости от того, как настанет. Или в марте бывает, или в начале апреля» (17).

«*Нæуæг мардæн йæ дзаумæттæ фæфæлдисынц. Марды ныв саразынц (крест). Хъарджытæ кодтой, куыдтой. Хиуæттæ бадтысты æхсæвæй бонмæ. Мархойы, куадзæны размæ вæййы зазхæссæн.* – Недавно умершему посвящают его вещи. Делают подобие (букв. портрет) умершего (крест). Причитали, плакали. Родственники сидели с вечера до утра. Во время поста, перед Пасхой, бывает *зазхассан*» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 620].

Таким образом, по времени данный обряд совпадает с православным праздником *Вербное воскресенье*. С этим, наверное, связано то, что в некоторых источниках *зазхæссæн* называют «Вербными поминками» (Г. Цаголов), а один из главных атрибутов обряда – *заз* – переводится как «верба». «*Зазхæссæн* – ношение верб, вербная неделя» [Тхостов 1987: 58]. «Поскольку в

Осетии не растет верба, ее заменителем в некоторых ритуалах был тис (заз); отсюда название Вербного воскресенья у осетин − зазхæссæн» [Чибиров 2008: 149]. Непосредственно в описании обряда сказано: «Зазхæссæн – очередной весенний праздник (заз – тис, верба, хæссæн − несение). Он посвящался культу мертвых и был известен под названием Назуйхист (назуй – ёлка, хист − поминки) – среди осетин-дигорцев» [Там же: 429−430]. Здесь же Л.А. Чибиров замечает, что ель, тис и верба у осетин имели в религиозном быту *одно* функциональное назначение. Подтверждение находим в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева: «Zaz название дерева – «тис», taxus baccata'; ветки его играли роль в поминальном обряде; в христианский период название применялось также к вербе» [Абаев IV, 1989: 289].

Однако заметим, что в Алагирском ущелье, где наиболее хорошо сохранился данный обряд, для обозначения вербы и осины применяется слово, заключающее негативный оттенок в своем значении, − *гæдыбæлас*, следовательно, оно не могло использоваться в столь важном обряде. Можно допустить, что верба использовалась лишь в христианский период, но нет текстов, подтверждающих её применение в указанном обряде.

Что касается тиса, то, согласно средневековым источникам, у него чрезвычайно ядовитая тень, опасная не только для человека (под тисом нельзя спать), но и для нечистой силы. Поэтому древесина тиса – оберег при встрече человека с дьяволом и бешеными животными. Считалось, что крест из тисового дерева, установленный при въезде в село, ограждает от эпидемий и т.п. Тисом окуривали детей и скот, носили кусочки тиса с собой [Агапкина 1995: 332].

О месте рассматриваемого нами обряда в цикле поминальных обрядов пишет и В.С. Уарзиати, связывая его с другим христианским праздником, Лазаревой субботой: «В предпоследнюю субботу перед Пасхой, известной в православном календаре под названием Лазарева суббота, отмечали праздник *Зазхæссæн* / *Назуйхист*. По своему характеру это торжество связано с поминальной обрядностью» [Уарзиаты 1995: 61]. У румын последняя

суббота накануне Вербного воскресения называется «лазарской субботой (Sîmbăta lui Lazar). Женщины пекли различные печения, особенно слоеные пироги. Их раздавали бедным в качестве поманы. В лазарскую субботу работать не грешно, нехорошо было только прясть, «чтобы не ослепли мертвые, стоящие в этот день у врат рая» [Салманович 1977: 302].

Известно, что в европейских странах также существуют поминальные дни, проводимые в период до Пасхи. Например, немцы пополудни в страстную пятницу посещали могилы родственников и умерших возлюбленных. В некоторых местах это делали в пальмовое воскресенье (например, в Эйфеле окропляли могилу святой водой и ставили сосуд с нею и освященными вербами на могилу), в других – в зеленый четверг или пасхальное воскресенье [Филимонова 1977: 152].

У румынов первый и второй день Пасхи считались наилучшими для борьбы с нечистой силой, для ворожбы, всякого рода гаданий и предсказаний. В Банате в первый пасхальный день давали поману, состоящую из калачей, жареной баранины, крашеных яиц и другой еды в честь предков – мошии де пасчь. В Мунтении такая помана состояла из крашеного яйца, которое подавали через могилу близкого человека, произнося имя покойника. Девушки в эти дни носили воду соседям в качестве поманы мертвым [Салманович 1977: 306–307].

У сербов и черногорцев в великий четверг выполнялись обычаи, связанные с культом предков. В Неготинской Крайне, например, на могилах жгли бурьян, поливали их водой. Интересен обычай, в упрощенном виде бытующий в северо-восточной Сербии и в наши дни как день памяти об умерших *(пуштанье,* или *изливанье, воде мртвима за душу)*. Подготовка к нему начиналась за 40 дней до великого четверга. В этот день женщины наполняли водой из реки сосуд и выливали ее обратно, при этом называли имя каждого покойника, которому она предназначалась; потом зажигали прикрепленную к палочке свечу, воткнутую в калач, и пускали её по течению реки. Считалось, что чем дальше проплывет горящая свеча, тем больше воды получат покойные. Приме-

чательно, что, воздав память всем умершим из данной семьи (по три сосуда каждому), воду лили богу, солнцу, луне и т.д., как бы принося им жертву и прося их при этом о здоровье и счастье для живых. После выполнения обряда, здесь же на берегу устраивалась коллективная трапеза [Кашуба 1977: 257].

Как можно заметить, в весеннем календарном цикле достаточно обрядов, связанных с культом предков и с поминальными обрядами. Кроме того, следует выделить сходство погребальных обрядов абхазов и осетин, начиная с обряда оплакивания до посвящения коня. В культе мертвых абхазов и осетин прослеживается и сходство обычая оплакивания манекена в одежде умершего в определенные поминальные дни [Гаглоева. Электронный ресурс].

4.1.3. Ритуал посвящения (*фæлдыст; хæлар*)

Отдельного внимания заслуживает центральное обрядовое действие − посвящение покойному всего приготовленного к поминальному дню. Считается, что посвящение должно проходить не в два часа дня, как во все остальные поминальные дни, а позже. И связано это непосредственно с заходом солнца: «*Цæмæн фæкæнынц зазхæссæн, уый нæ зонын, фæлæ ныр дæбон кæсын, æмæ, дам, дыууæ сахатыл ныххæлар кодтам. Æмæ зазхæссæны дыууæйыл чи фæхæлар кæны? Хур куы аныгуылы, уæд фæхæлар кæнынц*. – Зачем делают *зазхассан*, этого я не знаю, но смотрю сегодня, и, все говорят, что посвятили всё в два часа. А кто же в *зазхассан* в два часа посвящает? Когда уже солнце заходит, тогда посвящают всё» (19).

Однако некоторые из наших информаторов считают иначе: «(А в какое время происходит обряд посвящения? – М.Д.) *Мæнæ гъе ныр абон байрæджы кодтой, фæлæ часыл кæнæ дыууæйыл. Гъе уæд зæрæдтæ æрбацæуынц æмæ йын сæ ныххæлар кæнынц, цæхх байтауынц сыл, стæй йæм кардæй февзидынц: мачи дын дзы сахода, зæгъгæ. Гъе афтæтæ, уый куыд баззади, уымæ гæсгæ*. – Сегодня, например, опоздали с обрядом посвящения, а так в час или

в два часа дня. Вот тогда приходят старики и посвящают покойному все, посыпают солью, дотрагиваются кончиком ножа: чтобы никто (имеется в виду нечистая сила – М.Д.) не попробовал из его еды. Вот примерно так, согласно тому, как осталось нам от предков» (22).

Упоминание о так называемом Солнце мёртвых – *Дыдзы хур* – находим в ритуале посвящения коня *бæхфæлдисæн*:

«*Æмæ мæрдты дуармæ*
Бахæццæ уыдзынæ.
Дуæрттæ дын нæ кæндзысты,
«Хур аныгъуылди», зæгъгæ.
Скув-иу: «Хуыцæутты Хуыцау!
Мæхи Хуыцау! Хæхтыл мын

Дыдзы хур æрбакæса» [НА СОИГСИ. Фольклор, инв. 151, п. 14-2, л. 1]. Несколько иначе Солнце мёртвых названо в Нартовском эпосе в сказании о безымянном сыне Урузмага. Сын Урузмага, возвращаясь в Страну мертвых, увидел, что солнце заходит и взмолился: «*Йа, Хуцау, саби дæн, ‘ма мæмæ æркæсæ. Мæрдти дуар мæбæл куд нæ нихгæнонцæ, уой туххæн ма мин хор ракæсун кæнæ!». Хуцау дæр [ин] æртæрегъæд кодта ‘ма хуæнхтæбæл æрæгиау ракæсун кодта* ***седзæрти хор*** (выделено нами. – М.Д.). – О боже! Я еще ребенок, внемли мне, чтобы не захлопнулись передо мной врата Страны мертвых, заставь солнце выглянуть!». Бог сжалился и заставил запоздавшее *сиротское солнце* (выделено нами. – М.Д.) осветить горы» [Нарты I, 1990: 134; Нарты II, 1990: 64;].

Собственно обряд посвящения – *фæлдыст* – играет важнейшую роль в поминальной обрядности осетин. В фольклоре осетин встречаем сюжет об убитом человеке, который, приснившись своему брату, говорит ему: «*Сымах нæма зонут, æз мард дæн æви æгас, уый. Уымæ гæсгæ мын фæлдисинагæй дæр ницыма скодтат. Фæлæ мын мæ мардыкæнд куы скæнат, уæд афтæ дæлиау нал баддзынæн, уæд æртыккаг бынат уыдзæн мæн.* – Вы не знаете еще, мертв я или жив. Поэтому ничего еще не посвятили мне.

Но когда вы накроете поминальный стол, я не буду сидеть так низко, третье место станет моим» [Ирон таурæгътæ 1989: 54].

Ритуал посвящения предполагает наличие специального лица – *хæларгæнæг* – исполнителя определенных обрядовых атрибутов и связанных с ними действий. Здесь правомерно различать *символику атрибута* (опредмеченного символа) и *символическое движение*.

После произнесения текста посвящения *хæлар* кто-либо из младших должен посыпать все посвящаемое покойнику солью и дотронуться до каждого блюда и каждой вещи кончиком ножа. Вот как объясняется данное действо информаторами: «*Гъе ныр ма æз цы зæгъынмæ хъавыдтæн, цæхх та сыл цæмæн фейзæрдынц. Афтæ фæзæгъынц, уыдон зæххы бынмæ нæ цæуынц, æмæ хæйрæджытæ дæр... Æмæ, дам, сæм лæбурдзысты. Уыдон та цæххæй тæрсгæ кæнынц, æмæ алы йедыл дæр… адджинагыл дæр, хойрагыл дæр калынц цæхх. Ома сæм цæмæй мацы бар дара æмæ сыгъдæгæй хæццæ кæной кæмæн сæ ныххæлар кодтой, уымæ*. – Вот что я еще хотела сказать, почему посыпают солью. Говорят, это все ведь идет под землю, и черти там... И, говорят, будут все хватать. А они боятся соли, и поэтому все сладости, всю еду посыпают солью. Чтобы никто никакого отношения не имел к ним, и чтобы чистыми доходили они до того, кому их посвящают» (23).

«*Стæй йæм уæд* ***кардæй*** *дæр бавзидынц, цæмæй сæм мачи мацы бар дара, сæхи йеддæмæ*. – А еще ножом дотрагиваются, чтобы никто никакого отношения не имел к ним, кроме самих покойных» (22). Мотивация такого рода действий связана с представлением о том, что металл предохраняет от смерти как некой враждебной человеку силы, от покойника как вместилища этой силы. Определяющей характеристикой для ножа как сакрального предмета является признак «металлический». Способ семантизации, основанный на выявлении отдельных дифференцированных признаков, имеет ограниченную область применения. Значимым оказывается не столько то, что нож изготовлен из металла, сколько то, что им можно резать, колоть, наносить раны. Нож как ритуальный символ мыслится в качестве своего рода конденсации

тех действий, которые можно произвести с его помощью [Зеленин 1934. Цит.по.: Бесолова 2008: 245]. Существует поверье, что ножом можно нанести рану нечистой силе. Ножу и другим металлическим предметам присуща двойственность функций: традиционно считаются оберегами и параллельно используются во вредоносной магии [Бесолова 2008: 245−246].

В праздничной обрядности осетин известным является факт кормления жертвенного животного солью непосредственно перед закланием. «Акт самого жертвоприношения производился строго по ритуалу. Кто-нибудь из присутствующей молодежи подводил барана к домашнему очагу. Здесь животному давали немного соли, что считалось непременным условием, предшествующим всем последующим действиям» [Уарзиати 2007: 140]. И нож (*кард*), и соль (*цæхх*) – символы, применяемые в данном случае в качестве оберега.

Внешняя красота осетинского поминального обряда *зазхæссæн* проявляется в её невербальной части, в символах и атрибутах. Здесь речь идет об эстетических функциях обряда, как правило, играющих в обряде важнейшую роль. По мнению К.В. Чистова, «стилизованные предметы и их функционирование в быту могут не только идеализироваться, в них могут вкладываться определенные этнические (национальные) или социальные эмоции» [Чистов 2005: 131]. А символ, как известно, «никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры − он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [Лотман 1987: 11−12].

Ритуал посвящения *хæлар* играет основополагающую роль в каждом из поминальных обрядов осетин. Однако обряды *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн* объединены нами в рамках нашего исследования, в том числе и по причине двукратности в них ритуала посвящения и произнесения ритуального текста *хæлар*.

Так, в пространственно-временной структуре обряда *зазхæссæн* можно выделить четыре обрядовых акта. **Ритуал посвящения всего приготовленного умершему** проходит в доме умершего,

сюда же входит выделенное нами ритуальное действие – ***заблаговременное приготовление к обряду,*** а также ***ритуальное застолье.*** Данный акт обязательно сопровождается обрядовым текстом. По мнению некоторых ученых, «домашнее поминовение глубже, чем любой другой обряд, противопоставлено внеобрядовой жизни – самим отношением к «сверхъестественному» миру. Нет свидетельств тому, что исполнение поминовения должно приносить удачу плодородию. Однако неисполнение грозило злыми последствиями. Это обряд-жертва» [Седакова 1979: 130].

Следующий обрядовый акт – **ночное бдение в доме умершего.** Этот обрядовый акт также сопровождается вербальным текстом – он проходит в разговорах об умершем, а также в других беседах. Налицо, как мы видим, ***коммуникативная функция*** обряда, а также в некоторой степени и ***культуротранслирующая***. В рамках данного обрядового акта большое значение придается свету и свечам. В собранных нами записях, а также в архивных материалах указывается речитативное исполнение текстов под аккомпонемент осетинского народного инструмента *хъисын фæндыр* в прошлом. Впрочем, и ночное бдение в настоящее время встречается все реже.

Третий обрядовый акт – **посещение наутро после ночи бдения кладбища и могилы покойного**. Обрядовый акт также включает в себя ритуал посвящения всего принесенного на кладбище с обязательным произнесением текста обряда посвящения *хæлар.* Сюда же включается раздирание всех обрядовых атрибутов, снимаются все сладости и раздаются пришедшим на кладбище.

Считаем целесообразным выделение еще одного обрядового акта – **ритуальных скачек *æлæмхæссæн***, не исполняющегося в настоящее время. Данный обрядовый акт интересен как раз с пространственно-временной точки зрения – он охватывает путь от дома до кладбища и от кладбища до дома покойного, таким образом разграничивая обрядовые акты, проходящие в доме, и обрядовые акты, проходящие на кладбище.

Как видим, в поминальном обряде *зазхæссæн* налицо членение ритуального пространства, благодаря которому мир удваивается

в ритуале, так же, как он удваивается в слове (дважды в обряде повторяется текст обряда посвящения *хæлар*). Удвоение мира в слове и человека в пространстве образуют исходный семиотический дуализм.

4.2. Атрибуты и символика обрядового текста *зазхæссæн*

Ритуальные предметы играют важную роль в обряде, конкретизируют текст, несут в себе символическую и мифическую наполненность. С одной стороны, они выполняют утилитарную функцию, с другой стороны, представляют собой вполне самостоятельный объект, наделенный своими особыми характеристиками. Форма вещи, её материал, хозяйственные функции вызывают множество ассоциаций, вещь вплетена в сложную систему разнообразных символических связей. А ритуальная функция вещей не в том, чтобы сообщить какую-то информацию, а в том, чтобы оказать воздействие на человека и окружающий мир, дать выход накопившимся эмоциям.

Обрядовый термин, как отмечают многие ученые-этнолингвисты, в отличие от общеупотребительной терминологии, обладает полисемантизмом, синонимичностью, обрядовым символизмом и часто имеет метафорический характер. «Для выяснения принципов номинации обрядовых реалий, прямое обозначение которых табуировано, недостаточно простого описания предметно-действенного состава обряда. Метафоры описательной лексики и фразеологии не столько отражают физические признаки обрядовой реалии, сколько интерпретируют эту реалию в связи с некоторыми общими представлениями, которые, наравне с лексикой, репрезентированы в невербальном тексте обряда» [Седакова 1983:16].

Как известно, анализ обрядовой символики и атрибутики позволяет раскрыть архаические представления народа. И здесь не стоит забывать о том, что в символическом языке культуры знаки разных субстанций (реальные, вербальные, изобразительные и т.п.) имеют разный семиотический статус, и, естественно, «пер-

вичное» символическое значение принадлежит реальным вещам и атрибутам, тогда как слово или изображение получает эту семантику от обозначаемой реалии «отражённо», вторично [Толстой, Толстая 1993: 165].

Рассмотрение связи символики, использующейся в вербальной составляющей обряда, с атрибутами, употребляющимися в обрядах, даёт возможность раскрыть на основе анализа обрядов их первоначальный смысл. Исследование обрядовой символики, помимо мировоззренческого, имеет и весьма важный эстетический аспект, потому что «поэтический символ часто оказывается долговечнее ритуального атрибута» [Обряды и обрядовый фольклор 1982: 8].

К *обрядовым символам* мы относим все компоненты обрядности, позволяющие выделить в них символический аспект. Под *атрибутом* понимается вещественный опредмеченный символ, охватываемый понятием «обрядовый реквизит».

Тут же заметим, что вычленение «чистого» символа из обряда является определенной абстракцией, поэтому целесообразнее говорить о символическом аспекте того или иного обрядового атрибута. А всякая интерпретация символа «сама остается символом, но несколько рационализованным, то есть несколько приближенным к понятию», причём интерпретация смыслов может непосредственно послужить практике, имеющей дело с вещами [Бахтин 1979]. П.А. Флоренский определяет символ как «нечто, являющее собою то, что не есть он сам, большее его и однако существенно через него объявляющееся» [Флоренский 1990: 287].

По нашему глубокому убеждению, многообразие символов и знаков осетинских обрядов может быть сведено в единую самостоятельную систему, обладающую определенным этническим своеобразием. Выделяясь в отдельную группу, обрядовые «символы и арибуты вместе с тем являются как бы стержнем всей обрядово-праздничной символики традиционной культуры, куда входят также родильные, свадебные, похоронные, лечебно-профилактические, любовные, производственные и прочие обряды» [Курочкин 1982: 138].

Обряд *зазхæссæн* насыщен символами и атрибутами, такими, как *зазбæлас* (обрядовое дерево), *цырагъдарæн* (подсвечник), *æлæм* (дерево, украшенное сладостями), *куатæ* (передник), *гауыз* (ковер) и др. Пожалуй, одним из главных атрибутов обряда, стержнем его, является дерево — *зазбæлас,* − которое представляет собой небольшую ель или сосну, украшенную различными сладостями, − конфетами, сушками, баранками, печеньем, сухофруктами, в частности, изюмом, грецкими орехами. Кроме того, на ель некоторые вешают различные мелкие предметы, вещи, такие, например, как носки, сигареты.

4.2.1. *Зазбæлас* (ритуальное дерево)

При рассмотрении символики ритуального древа *зазбæлас* (см. Приложение) в осетинской поминальной обрядности следует сказать, что деревья вообще занимают более высокий уровень символизации по сравнению с другой растительностью и заключают в себе основную идею ритуального действа.

«*Зазхæссæн мæнæ куыд фæкæнынц, нæ йæ зонут? Зазбæлас скæнынц æмæ йыл хæринæгтæ бакæнынц, алы къафеттæ, печенитæ, адджинæгтæ*. – *Зазхассан* как делают, не знаете? Собирают *зазбалас*, вешают на него съестное, различные конфеты, печенья, сладости» (15).

Как в источниках, так и в собранных нами текстах есть небольшие разногласия, касающиеся *возраста покойного*, т.е. того, какому умершему собирать *зазбæлас. «Молодойæн − фылдæр заз. Заз обязательно!* − Для молодого покойного чаще всего приготовляют дерево. Дерево обязательно!» (2). *«Зазбæлас кæнынц æрыгонæн. Хуыцау нæ уымæй бахизæд, фæлæ. Æмæ зазбæлас кæнынц, мæнæ ёлкæ куыд фæкæнынц, афтæ. Фанарь тедтæ йыл не ссуддзынæ, фæлæ дыргътæ, къафеттæ, ауындзгæ чи уа, носкитæ, тамакотæ − гъе уыдæттæ сауындзынц зазбæласыл. Тамако тедтæ, носкитæ гъе ныр йæ боны чи лæггад кодта, уыдонæн байуарынц. Зазбæлас кæнынц, фæсивæдæй чи амæла, гъе уыдонæн кæнынц зазбæлас. Зæрæдтæн нæ кæнынц зазбæлас.*

− Дерево готовят для молодого. Упаси, Боже, нас от этого! И готовят дерево, как ёлку новогоднюю. Не гирлянды повесишь на него, но фрукты, конфеты, то, что можно повесить, носки, сигареты − вот что вешают на дерево. Сигареты, носки раздают тем, кто помогал в день похорон. Дерево приготовляют тем, кто умер молодым. Старикам его не приготовляют» (11).

Интересно употребление лексемы *нæз – ель* одной из наших информаторов: «*Зазхæссæны та-иу кодтой* ***нæзыйы къалиу****, æмæ-иу гъе уый сарæзтой къафеттæй, печенийæ, цыдæриддæр адджинагæй и, гъе уыдон-иу ыл æрцауыгътой, æмæ-иу сæ ахастой хæдзарæй уæлмæрдтæм, æмæ сæ цагътой, æмæ-иу сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн. Барæг уыди, бæхыл бадти, æмæ йæ уыгъта. Зæххмæ нæ хаудысты, цы йыл уыди ауыгъд, уыдон, æмæ-иу сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн.* – А на *зазхассан* делали ***ветку ели***, и вот ее украшали конфетами, печеньями, все, что есть сладкого, вешали на нее, и несли из дома на кладбище, и трясли ее, а дети подбирали себе. Всадник был, сидел на лошади и тряс ее. Сладости же, те, что висели на ней, падали на землю, и дети подбирали их» (17).

Во втором томе Историко-этимологического словаря В.И. Абаева читаем: naz / nazu ‘ель’, ‘Picea abies’ [Абаев II, 1973:163]. Таким образом, лексема *нæз* используется для обозначения только ели, в отличие от лексемы *заз*, означающей в современном осетинском языке как ель и тис, так и сосну.

«*Марди бон, Комахсæн, Бадæнтæ. Уæдта Назутæ æмæ Комуадзæн еумæ. Бæлас*. – День похорон. Комахсан. Баданта. Назута и Комуадзан вместе. Дерево» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 652, л. 17].

В некоторых местностях практика собирания обрядового дерева *зазбæлас* исчезает: «*Фыццаг-иу заз дæр кодтой, зазы къалиу дæр-иу кодтой. Ныр цырагъдарæнтæ скæнынц. Æмæ йыл чисмис тедтæ стухынц, къафеттæ дзы вæййы… Æмæ сæ мæрдтæн ныххæлар кæнынц*. – Раньше собирали и ель, или же веточку ели. А теперь делают подсвечник. И обматывают его нитками изюма, конфеты на нем бывают… И посвящают их умершим» (16).

Все атрибуты, вся еда готовится после обеда в пятницу. Далее дерево, как и всё остальное, что приготовили к этому дню родственники, посвящается, произносится соответствующая молитва. Часть разбирается в тот же день, оставшуюся часть на следующее утро относят на кладбище, где у могилы покойного произносится всё та же поминальная молитва, после чего все атрибуты, включая сладости, которыми украшается дерево, раздаются тем, кто пришел на кладбище. Само же дерево оставляют возле могилы: *«...садзынц æй марды ингæныл дæлфæдтæй. Уый сыгъдæй лæууыди зæрдæвæрæнмæ, стæй йæ бынаты æвæрд æрцæуы бæстон дурын (хъæдын) цырт.* − Устанавливают его на могиле у изножья покойного. И стояло оно зажженным до *зардаварана*, затем на его месте ставили основательный каменный либо деревянный памятник» (4). *«Молодойæн та зазы къалиу вæййы, æмæ йæ решеткæйы мидæг ныууадзынц.* − Для молодого покойного готовят ветку ели и оставляют ее на могиле внутри ограды» (3). «*Къалиу-иу уæлмæрдмæ ахастой, æмæ ма-иу ыл чи баззад, уый-иу уым сæвæрдтой. Гъе уым-иу æй сæвæрдтой, æмæ-иу уый фæстæ куы бахус, уæд-иу æй аппæрстой.* – Веточку относили на кладбище, то, что оставалось на ней, клали там. Там и оставляли, а потом, когда она высыхала, выбрасывали» (17).

«*Гъе ныр мæ зазы тыххæй иу ус бакъуылымпы кодта ам. Гъе ныр æз афтæ æнхъæл уыдтæн гыццылæй нырмæ дæр, заз алкæмæн дæр вæййы. Алчидæр ныр алыхуызон фæдзуры. Заз – йæ ном йæ уæлæ − зазхæссæн. Зазбæлас, зазхæссæнтæ − ома заз фæхæссынц. Æз мæнæ гыццыл куы уыдтæн, уæд Цырауы цардтæн, æмæ йæ хъуыды кæнын, афтæ-иу æй хастой, æмæ-иу æй тылдтой, æмæ-иу сывæллæттæ йæ фæстæ тахтысты уынгты. Æмæ, дам, афтид молодой лæгæн. Зæгъын, нæ фыдæн дæр мах скодтам. Гъе ныр цæмæн фæкæнынц зазбæлас, уыл никуы ахъуыды кодтон.* – Вот по поводу дерева *зазбалас* меня одна женщина заставила усомниться. Я с детства считала, что дерево заз всем покойным собирают. Теперь же все по-разному говорят. *Заз* – отсюда и название *зазхассан*. *Зазбалас*, *зазхассан* – то есть, *заз* несут. Когда я была маленькой, жила в сел. Црау, и я помню, как

несли его и трясли, а дети бежали за ним по улицам. Говорит, одним лишь молодым мужчинам делают. Так мы и отцу нашему собирали, говорю. А вот зачем собирают *зазбалас* − об этом я никогда не задумывалась» (18).

Заметки об отдельных элементах атрибутов, используемых в обряде *зазхæссæн*, встречаем в рукописи Е.Н. Студенецкой: «На могилах приходилось видеть воткнутые в землю палочки с намотанными на них тряпочками – приношениями, как объясняли, лоскутками от одежды покойника.

В с. Дигора в 1939 г. на одной могиле была палочка с лоскутком от мужской полосатой рубашки, на другой – кремовая с цветочками материя.

В с. Синдзикау на некоторых детских могилах были воткнуты деревца, обмотанные бумагой и стружкой с кисточками на концах веток. На них были подвешены птички из тряпок и бумаги. Такие же птички были привезены в свое время А.А. Миллером. Он же привез всадника, сделанного из тряпок, тоже с детской могилы. Куфтин привез птичку из Какадура» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 119]. Заметим, что на сделанных нами фотографиях, данных в Приложении, зафиксированы древки обрядовых атрибутов *зазбæлас* и *цырагъдарæн* с лоскутками цветной материи, бантиками и птицами.

Почему в обряде *зазхæссæн* не использовались иные породы деревьев? У различных народов определенные породы деревьев пользовались популярностью при тех или иных обрядах и ритуалах. Г. Чурсин пишет, например, в Мингрелии при испытании кипятком, воду кипятили дровами только из некоторых пород леса, остальные породы не могли быть употребляемы, подобно тому, как в Древней Персии для поддержания огня в очаге считались годными тоже лишь некоторые породы деревьев. «В Гурии и теперь, − пишет Г. Чурсин, − утром нового года зажигают костры, чтобы прогнать чертей и согреть дрожащие от холода души покойных родственников. Эти костры разводятся исключительно из грабовых дров, так как другие породы дерева считаются непригодными для целей религиозного характера. Предпочтение

одного рода дров другому в обрядовой сфере может быть объяснено только тем, что предпочитаемые древесные породы были древнейшим топливом народа. Суеверное почтение к грабовым дровам у гурийцев говорит за то, что предки их издавна употребляли в топливо граб, следовательно, издавна жили в местности, богатой этой породой деревьев» [Чурсин 1982: 279−280].

Остается заметить, что и у осетин есть поминальный обряд, называемый *æртгæнæнтæ* (*артгананта* − букв. «разжигание огня») и отмечаемый после Нового года. «*Ног азы фæстæ фыццаг сабат куы ‘рцæуы, гъе уыд фæкæнынц æртгæнæнтæ. Иуæйиу хатт дыккагмæ дæр æрцæуы. Æртгæнæнты арт скæнынц. Зианджынтæ фæкæнынц уый. Æмæ дуармæ арт скæнынц. Арты размæ адæм фæлауыынц*. – В первую субботу после Нового года справляют *артгананта*. Иногда приходится и на вторую субботу. Разводят костер. Обряд справляют только те, у кого умер кто-либо из родственников в течение года. И перед воротами дома разжигают костер. У костра стоят люди» (16). Нет точных данных об использовании ранее в этом обряде определенных пород деревьев.

В качестве примера народа, поклоняющегося огню, Э.Б. Тэйлор приводит последователей Зороастра, парсов, которые, по свидетельству имеющихся у них религиозных книг, считают огонь величайшим *Изед*, подателем благосостояния и здоровья, требующим за это *дерева* (выделено нами – М.Д.), благоуханий и сала [Тэйлор 2000: 462]. Осетинское *зæд*, (диг. *изæд*) «***zæd*** | ***izæd*** в дохристианский период – ‘божество’, в христианской традиции осетин в переводах церковных книг передает ‘ангел’:

~ Восходит к иран. *yazada* – ‘божество’ от *yaz* – ‘приносить жертву’, *yazata*– «кому приносят жертвы»). Ср. перс. *īzad* (чаще документируется форма мн. числа *yazdān,* которая лексикализировалась в значении ‘бог’)» [Абаев IV, 1989: 290−291].

На сегодняшний день во время обряда *зазхæссæн* чаще всего обрядовое дерево *зазбæлас* приготавливают и посвящают покойникам, умершим в *молодом* возрасте, а также *всем женщинам, независимо от возраста.* Заметим, что в славянской свадебной обрядности свадебное дерево является символом *женской, девичьей* красоты.

Известно отношение абхазов к сосне, как к священному дереву. «О том, что она выступала у предков абхазов в качестве тотема, свидетельствуют сохранившиеся у абхазов предания, в которых в числе наидревнейших указываются давно уже вымершие абхазские роды Амзалакьиа и Амзцба, основу наименования которых составляет слово, означающее «сосна» (амза). Об этом также свидетельствует существование в прошлом мужского имени Мзахуа, означающего «сын сосны» [Акаба 1984: 60]. С названием сосны в абхазском языке можно сравнить название дерева *Аза* из нартовского эпоса.

В Карачае исследователями были зафиксированы рассказы о «священном дереве Джангыз-терек («единственное дерево»). Описание и рисунок этой *сосны* (выделено нами. – М.Д.), с указанием ее размеров дает первым И. Иваненков в начале XX в.» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 86].

Для осетинской погребальной обрядности еще в начале XX века были также характерны носилки, на которых выносили тело, сделанные из священного дерева – сосны: «Вынос тела происходит всегда до захода солнца. Несут его на носилках четыре, а иногда и шесть человек на плечах; за ним ведут лошадь, увешанную оружием; затем идут мужчины и в некотором отдалении от них женщины» [Хетагуров 1999: 48]. Примером могут служить иллюстрации картин известного осетинского художника Махарбека Туганова «Обряд посвящения коня покойнику» и «Обряд возжигания пороха на груди покойника», изображающие тело покойника на подобных носилках.

Особое положение среди деревьев у абхазов занимал *тис*: первоначально на горе Дыдрыпш именно это дерево было увешано различными предметами. К сожалению, в настоящее время у абхазов практически не сохранились верования об этом дереве. Известно лишь, что в старину абхазы избегали применять древесину тиса при строительстве жилища, но она находила применение для устройства надмогильных сооружений, что, как правило, могли позволить себе для своих умерших сородичей состоятельные семьи [Акаба 1984: 95]. Л.Х. Акаба считает представления

и культовые действия, связанные с тисом и другими подобными деревьями, у индоевропейских народов унаследованными от древнейшего населения Анатолии и приходит к выводу о роли тиса как посредствующего звена между вселенной и человеком как о месте их пересечения: «Возможно, что такому представлению предшествовало более раннее представление об этом дереве как о дереве изобилия, в связи с чем и следует понимать обычай его увешивания различными предметами. Если это предположение верно, то с тисом связывалась также идея плодородия» [Там же: 96−97].

О связи *зазбæлас* с культом предков, о причинах его использования в поминальной обрядности осетин говорят сами информаторы: «...ель же вечнозеленая, значит, не умирает, а переходит на тот свет. Душа не умирает, остается на том свете, вечнозеленая, вечноживущая» (8).

«Зазбæлас фæкæнынц уый тыххæй, æмæ æнусон цъæх бæлас – царды, фидæны нысан кæй кæны, уый тыххæй. – Ель собирают потому, что это вечнозеленое дерево является символом жизни, символом будущего» (6).

Есть и другие представления, несколько отличающиеся от указанных. *«Афтæ фæзæгъынц, заз кæмæн уа, уый мæрдты йæ аууоны баддзæн, кæмæн нæ уа, уый та − хурмæ. Аууон ын нæ уыдзæн. Цырагъ та – цæмæй йын рухс уа, уый тыххæй.* − Говорят, ***те, кому приготовили ель, будут в стране мертвых сидеть в ее тени, а у кого не будет ее – на солнце***. Не будет у того тени от дерева. А подсвечник – для того, чтобы покойному было светло» (1).

«Молодойæн – фылдæр заз. Заз обязательно! Йæ быны, дам, фæбады, хур куы фæкæсы, уæд. Уый ма цы нæ рабаддзæн!.. – Для молодого покойного чаще всего приготовляют дерево. Дерево обязательно! Говорят, *умерший сидит под ним, когда светит солнце*. Как же, он еще посидит!..» (2).

Таким образом, есть понятие, что покойный на том свете сидит под тенью дерева, которое подготовили для него родственники. Тот же, у кого не будет подобного дерева, вынужден будет сидеть на

солнце, изнывая от жары, так как родственники лишили его тени от дерева. Дерево дается покойному живыми родственниками: *«Ирон уырнынадмæ гæсгæ, адæмæй алкæмæндæр уæларвы ис номыл − стъалы, зæххыл − номыл заз. Адæймаг куы амæлы, уæд ахуыссы йе ‘стъалыйы хай, ракалы йæ заз. Стъалыйы бæсты йын ссудзынц мыдадзын цырæгътæ, зазбæласы бæсты йæ уæлмæрдты ныссадзынц зазы къалиу.* − По осетинскому поверью, каждому из людей дана на небе звезда, на земле − ель. Когда умирает человек, гаснет его звезда, расцветает ель. Вместо звезды зажигают ему восковые свечи, вместо его ели на могиле ставят еловую ветку» (5).

Информаторы объясняют приготовление обрядового дерева желанием порадовать покойного: «*Зазы къалиу дæр афтæ. Цин, дам, ыл фæкæны: мæнæн афтæ сарæзтой, мæнæн афтæ бакодтой. Чи дзы рацыди, уый нæ федтон (*улыбается), фæлæ гъе афтæтæ фæдзурынц*. – И ветка ели так же. Говорят, он радуется ей: вот, что приготовили для меня. Возвратившихся оттуда я не видела (**улыбается*), но так говорят» (22).

У В.Я. Проппа читаем, что существенную часть веры египтян, кроме животного культа, составляли еще сады и деревья. Египетские фараоны надеялись поддержать свое существование в царстве Ра, причем и при помощи «дерева жизни на таинственном острове в середине поля приношений, в поиски которого фараон отправляется в сопровождении утренней звезды. Эта утренняя звезда, между прочим, одновременно есть зеленый сокол. Вот во что при аграрном строе превратилась кокосовая пальма, вечно роняющая свои плоды. Эта пальма гипостазируется в древо жизни, растущее в царстве мертвых. Достигший этого дерева достигает бессмертия. Старые представления о том, что пребывание в ином царстве дает магическую силу и что, если удастся вернуться, можно сделаться магом и волшебником, эти представления не умирают» [Пропп 2007: 254].

Здесь можно провести параллель с одним из главных героев Нартовского эпоса − Сосланом − отправившимся в царство мёртвых за листьями дерева *Аза*, произраставшего лишь там. Действительно, некоторые сведения о магическом дереве, растущем в потусто-

роннем мире, сохранились в Нартовском эпосе. В сказании о путешествии нарта Сослана в Страну мёртвых упоминается *дерево Аза*, листья которого обладали чудодейственным свойством воскрешать умерших и давать жизнь. Они были затребованы у Сослана в качестве свадебного выкупа за дочь Солнца Ацырухс, и он должен был посадить их в **четырёх** (выделено нами – М.Д.) углах построенного им «железного дворца» [Гаглойти 1990: 129−130].

В осетинском предании «*Мæрдты хох*» («Гора мертвых») Шайтан (отец красавицы Тотурдза. – М.Д.) обыкновенно говорил: «Тот мне будет зятем, кто в полночь пойдет на гору *Мæрдты-хох* и принесет оттуда веточку дерева» [НА СОИГСИ. Фонд 4. История, оп. 1, д. 13].

Таким образом, в «названии дерева Аза (Азан) Нартовский эпос в трансформированном виде сохранил смутную память о каком-то «священном» дереве, игравшем важную роль в ритуальных обрядах индоиранцев, а само слово Аза (Азан) восходит к др.ир. aizma. Создатели Нартовского эпоса, не представлявшие уже реального значения дерева, пучки ветвей которого индоиранцы использовали при жертвоприношения, наделили его сверхъестественными свойствами и поместили в загробном мире» [Гаглойти 1990: 131]. В связи с этим В. Уарзиати приводит другой сюжет, сказание «Старый Урузмаг и Батраз», записанное в январе 1929 г. в сел. Дзау со слов Васо Санакоты. «…Вот в степи, посреди Мгона, стояло золотое дерево, и собрались вокруг него свиньи – корни того дерева подкапывают, хотят свалить его, чтобы даже корней не осталось. Тут Урызмаг улыбнулся:

–… Я и сам видел, как то дерево сваливали, но, видимо, ты не знаешь, что в последний раз со свиньями приключилось: на них такой барс набросился, что всех их до одного растерзал» [Уарзиати 2007: 275]. Данный отрывок представляет для нас интерес в связи с упоминанием в тексте золотого и необычного дерева.

В ночь под Новый год осетинские пастухи обвязывали веревкой из хвороста очажный центральный столб внутри дома, будучи уверенными, что таким образом будет связана пасть волка (Хаоса) на весь пастушеский год. В этом обряде присутствует не

только приношение хвороста к Дереву с определенной просьбой о благополучии, но и обрядовая реконструкция Мирового дерева – столб, увитый хворостом, т.е. своеобразный прототип новогодней ёлки [Цагараев 2000: 228].

С.М. Толстая пишет, что «при толковании культурного знака *дерево* контекстами, на основании которых выделяются релевантные для толкования признаки, служат обычаи помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного, мира и "отправления" на тот свет, например, скоромной пищи перед началом поста, одежды больного и других предметов в медицинской магии, обычай хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево "нечистым" женщинам и т.п. Все это для языковой семантики, т.е. семантики слова *дерево* нерелевантно. В культурной дефиниции дерева должны быть отмечены такие смысловые элементы, как 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия, 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда запреты сажать некоторые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев), 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др.» [Толстая. Электронный ресурс].

Таким образом, мы можем выделить следующие семантические элементы обрядового дерева *зазбæлас*: 1) значение символа, связующего действительный и потусторонний миры, своеобразная метафора дороги; 2) символ связи поколений; 3) символ вечной памяти; 4) символ культа умерших; 5) символ воплощения души умершего.

4.2.2. *Æлæм* (алам)

Аналогом обрядового дерева *зазбалас (зазбæлас)*, его своеобразным заменителем является следующий, не менее важный атрибут – ***æлæм*** (см. Приложение). Функциональное отличие данного атрибута от обрядового дерева *зазбæлас* в том, что *æлæм* осетины готовят исключительно для мужчин, чаще пожилых.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева дается следующее толкование этого термина: «*Æлæм*

/ ilæn – обрядовый предмет, связанный с поминками, справляемыми в праздник *komaxsæn* (заговенье)» [Абаев I, 1958: 125−126]. В различных источниках дается разное описание того, что представлял собой *алам*, как он готовился. В.Ф. Миллер определяет *алам* как «нечто вроде креста или хоругви из скрещенных жердей, с нитями, на которые нанизываются пряники, грецкие орехи и конфеты» [Миллер 1992: 456]. Интересующий нас материал содержится также в работе Б.М. Каргиева «Осетинские обычаи и обряды»: «*Нæлгоймаджы мардæн кæнынц æлæм. Ælæм скæнынц марды хотæ кæнæ кæнгæ хотæ, чызджытæ, хаттæй-хатт хи бинонтæ дæр. Къафеттæ, æнгузтæ, æхсæртæ, фæткъуытæ æмæ æндæр ахæмтæ иу-дыууæ путмæ æввахс, фидар бæхсныгыл хæлттæ-хæлттæ, кæрæдзиуыл хæстæй бафидар кæнынц роггомау хъилыл. Уый фæхуыйны æлæм.* – Для покойного мужчины готовят *алам*. *Алам* собирают родные или сводные сестры покойного, дочери, иногда собственно его семья. Конфеты, грецкие орехи, лесные орехи, яблоки и тому подобное, приблизительно 1–2 пуда, на крепкой толстой нитке присоединяют друг к другу и к легкой палке. Это и называется *алам*» [Каргиев 1991: 110].

«*Цыллæ бæттæнæй-иу скодтой хызы хуызæн, цыма тырыса у, афтæ. Æрцауыгътой-иу ыл адджинæгтæ æмæ дыргътæ, алыхуызон лыстæг дзаумæттæ: цъындатæ, къухмæрзæнтæ, бапъирозтæ æмæ æнд. Ныххæлар-иу æй кодтой фынджыдзагимæ æмæ-иу æй бæхыл рахастой, уынгты-иу адæм фылдæр кæм лæууыд, уым-иу æй ныууыгътой, æмæ-иу æлæм уæлмæрдмæ ахастой.* – Из шелковых нитей делали что-то вроде рыболовной сети или флага. Вешали на нее сладости и фрукты, разные мелкие предметы, носки, носовые платки, сигареты и т.д. Посвящали покойному вместе с накрытым столом, и затем всадник на скаку нес ее по улицам, там, где было скопление людей, тряс ее, затем *алам* несли на кладбище» [Осетинские обычаи 1999: 20].

Еще один вариант дается в книге Ф. Хозиева: во время обряда *зазхассан* в качестве дани почета умершему изготавливали *алам*. Срубали маленькое деревце, которое затем надо было обстругать. На конце поперек прикрепляли короткую палку и вешалки. Ве-

шали на них конфеты, яблоки, сухофрукты, орехи и другие сладости. Несколько всадников, словно флаг, несли его по селам. Там, где они встречали скопление взрослых людей или детей, трясли его, и сладости осыпались на землю перед людьми. Это делалось для того, чтобы больше людей смогли откушать от поминального стола. По возвращении в дом покойного палку устанавливали во дворе. Тому, кто мог вскарабкаться на нее и достать что-нибудь из сладостей, дарили какую-либо вещь, чтобы он носил ее в память о покойном [Хозиты 1999: 211].

Хъил (шест) – атрибут поминального обряда, устанавливается вертикально, украшается конфетами и другими сладостями. В.С. Уарзиати раскрывает смысл этой обрядовой игры посредством сопоставления с представлениями о путях и способах достижения «иного» мира, существенная роль в которых принадлежит дереву как средству переправы в рай [Уарзиати 2007: 252]. Таким образом, высоко задранный к небу шест имеет культовое назначение, обозначая обрядовый предмет, связывающий все три зоны мира священной вертикальной осью.

В.А. Цагараев приводит любопытный свадебный обычай с использованием длинного шеста с крестообразным концом *фарны хъил*. Неженатая молодежь опускала его через светодымовое отверстие *ердо* в крыше дома. Несколько юношей крутили трехметровый шест вдоль оси до тех пор, пока на крестообразный конец не насаживали кушанья с праздничного стола. Лексема *хъил* в осетинском языке кроме значения шеста, имеет еще и другое значение – высоко задранный. В. Цагараев делает следующий вывод: кушанья, насаженные на крестовину подобного шеста, явно говорят об их жертвенном движении вверх, т. е. к небу [Цагараев 2000: 226–227].

В собранных нами текстах подтверждается, что обрядовый элемент *ælæm* в настоящее время встречается не столь часто. «*Раздæр бынтон æндæр цыдæртæ кодтой, ныртæккæ та – æндæр. Раздæр-иу ælæм дæр кодтой, ныр та ма йæ кæддæр исчи скæны*. – Раньше делали одно, теперь – совершенно другое. Раньше и *алам* собирали, а сейчас уже редко кто это делает» (2).

«*Иннæтæ-та фæкæнынц аслæгтæн мæнæ ацы ковер цæййас*

у, уыййас… Æндæхтæ иуырдæм-иннæрдæм аласынц, къафеттæ, печенитæ, пряниктæ, фæткъутæ, алцытæ йыл бакæнынц. Стæй йæ дыууæ ставд лæдзæгыл бакæнынц, уырдæм æндæхтæ бабæттынц. Уый дæр тилгæ фæхæссынц, уæлмæрдты йæ равдæлон кæнынц æмæ йæ уым решеткæйы мидæг ныууадзынц. Уый-та лæм хуыйны, лæм. – А другие приготавливают для мужчин, умерших в пожилом возрасте, такого размера ковер… Нитки пропускают в одну сторону, потом в другую, конфеты, печенья, пряники, яблоки и другие сладости вешают на них. А потом привязывают к двум толстым палкам нитями. Трясут его, неся на кладбище, там разбирают, а каркас оставляют на могиле за оградой. Вот это называется *лам*» (3).

«Там основа была тоже или из проволоки, *кæнæ та синаг хуыйны*, из твердой нити, из крепкой нити то есть. Нанизывали в основном, орехи, много орехов. Они их сверлом или чем-то дырочки делали и пропускали вот эту нить. *Цæмæн кодтой, уый дын нæ зæгъдзынæн*. – Почему делали этот предмет, вот этого я тебе сказать не могу» (7).

Информаторы чаще всего сходятся во мнениях по поводу того, какому умершему собирать *алам*: «*Нæлгоймагæн скæнынц æлæм – гыццыл гауыз, къафеттæй, дыргътæй, чисмисæй срæсугъд æй кæнынц*. – Для мужчины собирают алам – небольшой ковер, украшают его конфетами, фруктами, изюмом» (5). «*Æлæм та-иу кодтой гъе ныр, зæгъæм, кар… молодой-иу чи амарди. Гъе ныр мæнæн мæ лæппу амарди, 40 лет дæр ыл нæма цыди, афтæмæй, æмæ ме ‘фсымæрæн афтæ зæгъын, йед ма мын скæн… хъил мын, зæгъын, скæн æлæмæн. Æмæ, дам, дзы цы кæныс? Зæгъын, æлæм скæнон, мæ лæппу куы амарди. Æмæ ме ‘фсымæр фæкасти, фæкасти æмæ афтæ зæгъы: æз дам дын сæ ныххуынчъытæ кæндзынæн гъе уыцы æнгузтæ, уыцы æхсæртæ, æмæ дам-иу сæ уыйфæстæ дæхæдæг бахæр. Бахæрдзынæ, дам, сæ? Мæнæ, дам, ма сæ афтæ стъолыл дзæбæх сæвæр, æмæ, дам, уой. – Алам* собирали, скажем, тому, кто погиб молодым. Вот у меня умер сын, даже сорока лет ему еще не было, и я говорю своему брату, сделай мне палку для *алама*. А он спрашивает, зачем она мне. Чтобы

алам собрать, у меня ведь сын умер. А брат мой посмотрел, посмотрел да и говорит: я-то тебе продырявлю эти орехи грецкие, фундук, но потом сама будешь есть. Будешь ли? Поставь-ка их на стол и пусть так и стоят» (9).

Однако некоторые из наших информаторов сомневаются по поводу возраста и пола покойного, для которого следует собирать *ælæm*: «*Ауыстæн, гъе уый дын нæ зæгъдзынæн. Дыууæйæн дæр! Цы уæлдай у? Уæлдай нæу*. – Вот этого я тебе не скажу. И мужчинами, и женщинам! Какая разница? Нет никакой разницы» (16). «*Уæлдай нæ уыди уый. Дæ зæрдæ куыд тынгдæр риссы, гъе афтæ-иу скодта лæг, йæхи-иу ныххæрдзтæ кодта, фæлæ пайда та ницытæ сты. Гъе ныр уæлæ скодтам, æмæ цы пайда сты? Уыдонæй Вал**и**ккмæ цы хæццæ кæны?* – Без разницы было. Чем больше сердце твое болит, тем больше делал человек, тратился, но пользы-то никакой. Вот сделали мы, и какая от них польза? Что с них получит Вал**и**кк (покойный – М.Д.)?» (22).

Кроме того, имеет место еще одна дифференциация: «*Ælæмта лæгæн кодтой, молодой лæгæн. Гауыз, къафеттæй-иу æй бакодтой. Уый, дам-иу ласгæ мардæн кодтой. Искуыцæй йæ куы æрластаиккой, кæмдæр амард, æмæ йæ æрластой ома. – Алам* собирали молодому мужчине. Ковер, конфеты на него вешали. Говорят, это делали для такого покойного, который умер где-то далеко, и пришлось везти его на родину» (19).

«Уый та хъилыл скæнынц… Афтæ йыл стухынц алцы къафетт йедтæ, æмæ гъе уый. Ælæм дæр кæнынц иуæй-иутæ, иннæтæ тæбæгъты сæвæрынц, æмæ се ‘ппæтæй хуыздæр. Уый фыццаг-иу кодтой, фæлæ ныр тæбæгъты сæвæр æмæ ныххæлар ын кæн афтæ. Зæронд мæрдтæн гъе уый фæкæнынц. Фыдæлтæ алы хъуыддæгтæ дæр кодтой. Дыууæ кæрдзыны ныххæлар кодтой, алцытæ-иу къалиуыл скодтой – къафеттæй, печенийæ – иуылдæр-иу сæ сауыгътой, бæхыл сбадын кодтой, гъе уыцы къалиу уигъгæ цыдысты. Æмæ-иу кæрæдзийы дæр ма-иу ныппырх кодтой. Æмæ гъе уый ничиуал кæны ныр. Уый фыццаг кодтой æлæм тедтæ, æмæ-иу æй бауыгътой афтæ, æмæ-иу сæ фæстæ тæх æмæ уидз къафетт йедтæ зæххæй. Æмæ гъе уый дæр цы

уыди? Ницы… − А это (*ælæm* – М.Д.) делают на палке… Обматывают ее всякими конфетами, вот. *Алам* тоже редко кто делает, другие все на тарелки кладут, и это лучше всего. Это раньше делали, а теперь положи все на тарелки и так посвяти ему (умершему – М.Д.). Так делают и для давно умерших. Предки наши все обряды соблюдали. Посвящали два пирога, все вешали на ветку – конфеты, печенья; сажали на коня кого-нибудь, и, тряся, несли эту ветку. До драк иногда доходило. Никто теперь не соблюдает этого. Это раньше делали *алам* и тому подобное, трясли его и беги за ним, подбирай конфеты и другое с земли. Да и что в этом было хорошего? Ничего…» (16).

По своей функциональности атрибуты *ælæm* и *зазбælас* идентичны. Они одинаково украшены сладостями, одним способом доставлялись на кладбище. Может быть, именно это послужило причиной их семантического отождествления: «*Зазбælас кæнынц æрыгонæн… Гъе уый ælæм хуыйны*. – *Зазбалас* собирали для умершего в молодом возрасте… Это и называется *алам*» (11). Описывая обрядовое дерево *зазбælас*, на наш вопрос о том, что же такое *ælæм,* информаторы отвечают: «*Гъе уый ælæм. Æмæ бæхыл сбаддзæни лæппу æмæ йæ цæугæ-цæуын уиддзысты кæстæртæ, афтæ*. – Это и есть алам. И сядет на коня молодой человек, и будут младшие собирать упавшее с алама» (15). «*Ælæм − гъе уыцы зазы къалиу*. – *Алам* – вот та же ветка ели» (17).

На кладбище *алам* доставляли всадники. В этот день устраивались особого рода скачки – *ælæмхæссæн*. Все информаторы вспоминали, как еще несколько десятилетий назад, в пору их детства или юности, *зазбælас* из дома умершего молодого человека всадник вез на кладбище, в местах скопления народа останавливался и тряс дерево, чтобы с него осыпались сладости. Чаще всего за всадником бежала детвора и подбирала упавшие с дерева сладости. «*Æмæ-иу уæд дугъы куы уагътой сæ бæхтæ*, вот тогда на лошадях мужчины держали вот эти елочки, или если это был старик 90, 100 лет и т.д. обязательно, я помню, *алам*… » (7). *«Æмæ-иу æй хаста… йед….бæхыл æмæ…* трясет… это падает, и детвора бежит, собирает – там сладости были» (10). «*Заз фæтилынц, æмæ*

йæ фæстæ фæтæхынц æмæ йæ фембырд кæнынц. – Заз трясут, бегут за ним и подбирают» (19).

«Æмæ нæ фыдæлтæ куы уыдысты, уæд æй æз мæнæ… мæхицæн æфсымæр йедтæ бирæ амард, уæд-иу æй хастой бæхыл, æмæ-иу уæлмæрдтæм цы хæдзарæй рацыд, уырдыгæй-иу æй цæгъдгæ цыдысты, цалынмæ уæлмæрдтæм бахæццæ уой, гъе уæдмæ. Æмæ-иу æй афтæмæй хастой зазбæлас дæр.– Когда еще родители мои были живы, я помню… У меня и братья умерли… Нес *алам* всадник, и, выезжая из дома, тряс его, пока не доезжал до самого кладбища. И точно так же везли *зазбалас*» (11).

«*Æма бæхбæл рабадидæ уæлмæрдтæмæ ку цæуионцæ, 'ма сабур цо сувæллæнттæ кæми уидæ, уоми ба сабурдæр æркæнидæ, æма сувæллæнттæ лæдзгутæй къурццитæ кодтонцæ, цæмæй æрхауа.* – И садились на лошадей, когда ехали на кладбище, и там, где видели скопление детей, замедляли ход, а дети ударяли по *аламу* палками, чтобы осыпались сладости. Так доезжали до кладбища» (12).

Отдельный «подарок» предназначается для того, кто везет *зазбæлас* или *æлæм* на кладбище: «*Зазыл ма вæййы мæнæ къухмæрзæн æмæ дыуæ носкийы. Уыдон-та заз чи фæхæссы, уымæн сæ раттынц*. – На обрядовое дерево крепятся еще носовой платок и пара носок. А их отдают тому, кто несет обрядовое дерево» (18).

«Скачки бывали большей частью в честь покойного, там призы были более ценные, например: кинжал с поясом в серебряной оправе, часы карманные, деньги 10-15 рублей, а иногда и вещи покойного, как башлык, шапка каракулевая и прочее» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 125, д. 271, л. 4].

В настоящее время обрядовое дерево *зазбæлас* на кладбище везут на машине: «*Раздæр фистæгæй. Уый фæстæ та… Барæгыл дæр-иу æй, хæрæгуæрдоныл, уæрдоныл дæр æмæ-иу æй уæрдонæй дæр… Ныр та машинæтыл фæласынц, уæззау вæййы æмæ*. – Раньше пешком. А потом… Всадник нес, или на арбе, на телеге… А сейчас на машине везут, потому что тяжелое оно (обрядовое дерево *зазбалас* – М.Д.) бывает» (18).

Известен похожий мегрельский обряд, справляемый в Новый год: хозяин дома изготовляет *чичилаки:* берут короткую палку; один конец палки расщепляют и в расщеп вставляют деревянный крест. Таким образом приготовленное «чичилаки» увешивают яблоками, конфетами, орехами, янтарем, шелком, серебряными монетами… Утром хозяин с «чичилаки» в руках обходит весь двор, произнося при этом положенные на сей случай молитвы [Абаев I, 1958: 126].

В абхазском похоронно-поминальном цикле обрядов есть атрибуты, аналогичные осетинскому *аламу*. В частности, ритуальная древовидная свеча *ащамака*, а также специальный ритуальный предмет *ахьанап*, причём большая связь прослеживается между *аламом* и *ахьанап*. Последний изготовлялся семьей умершего, если тот был молодым, специально для проведения конной обрядовой игры *атарачей* (*атарачеи*). *Ахьанап* мог быть в форме двухколенной свечи наподобие *ащамака*, либо деревца, состоящего из перекрещенных, унизанных орехами (каштанами, фундуком) дуг, с крестовидным деревянным основанием.

Алам и *ахьанап* одинаково использовались в конной обрядовой игре. В разгар поминок из среды сидевших за длинным поминальным столом поочередно начинали выходить оповещенные юноши, которые должны были принять участие в конной игре. Конники подъезжали к дому. Там наиболее ловкому и сильному из них, обычно другу или родственнику умершего, вручался *ахьанап*. Тот должен был, вырвавшись вперед, мчаться к намеченной на расстоянии цели, остальные гнались за ним, чтобы отобрать этот предмет. На пути конников были преграды в виде забора, ям, ухабин − чем труднее путь, тем азартнее игра. Держащий *ахьанап* обязан был, добравшись до цели, повернуть обратно и объехать *вокруг* (выделено нами – М.Д.) двора. Всадник, несший *алам*, объезжал *вокруг* (выделено нами – М.Д.) кладбища, по разным данным, от одного до трёх раз. В случае если гнавшиеся за юношей, держащим *ахьанап*, не смогли отобрать его, то подарок в виде кисета, домашней выделки полотенца либо другое изделие, доставался «держащему» *атарачеи*. В противном случае подарок

доставался тому, кто отобрал *ахьанап* [Малия 2004: 249−250].

Рассматривая такое обрядовое действие, как объезжание на коне вокруг дома (в случае с абхазской *ахьанап*) или кладбища (в случае с осетинским *аламом*), следует сказать об интерпретации замкнутого круга как оберега. Обереги, связанные с формой круга, Н.А. Лавонен считает явлениями архаическими, «несомненно, восходящими к язычеству и испытавшими позднейшее влияние христианства, хоть последнее и не могло изменить народной основы этих древних обычаев, связанных с верой в магическую силу замкнутого круга» [Лавонен 1977: 81].

4.2.3. *Тырыса* (траурный флаг)

Об этимологии термина *ælæm*, объясняющей его сходство с флагом, читаем в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева: «Слово *ælæm* – арабского происхождения, известное и другим кавказским народам; ср. араб. ‘*alam*, перс. *alam,* тур. *alem, ‘знак’, ‘знамя’,* груз. *alami* ‘знамя’, ‘флаг’, ‘значок’, инг. *ælæm*, *ælæm-beghæ* ‘надмогильный шест с белым флагом, ставится над умершим от ран’» [Абаев I, 1958: 126].

На семантическое единство *ælæm* и *тырыса* (см. Приложение 1) – в данном случае траурного флага – также использовавшегося в поминальной обрядности осетин, указывает и В. Уарзиати: «Материалы языкознания показывают, что в основе названия ælæm лежит арабско-персидский корень «’LM» с исходным значением «знак / знамение / чудо». Данные понятия находятся в прямой связи с понятием «знамя / флаг». Вспомним грузинское «алами», сванское «лем», ингушское «ælæm беккха» [Уарзиаты 1995: 221].

У Е.Н. Студенецкой дается материал о траурном флаге: «На некоторых могилах были белые, красные или черные флаги, подобные тем, которые ставят мусульмане на могилах особо почитаемых людей, святых и т.п. Б. Куфтин привез в 1926 г. знамя, употреблявшееся во время поминальных скачек. Оно сшито из черной и белой ткани. На белой половине нашиты два черных креста, на черной – два белых. Посередине флага нашиты фигу-

ры в виде цветка из розового шелка. Возможно, что между поминальным флагом и флагом на могилах есть связь» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 120].

Осетинский этнографический материал свидетельствует о следующем. Если покойный был молодым мужчиной, то *ælæm* «дополняется флагом черного цвета. Нижний угол полотнища обрезался по кривой, а на древко повязывали черную ленту, концы которой свисали вниз. Во время скачек (*дугъ*) ælæm вручали наиболее сильному всаднику, а флаг – всаднику на резвой лошади. По некоторым сведениям, на флаге указывалось и имя покойного, в чью честь устраивались скачки. Если судить по данным исторического фольклора, то данный обычай у осетин отмечен еще в средневековье» [Уарзиаты 1995: 221–222].

В день поминок *зазхæссæн* после того, как все приготовленное в доме покойного посвящалось и произносилась соответствующая молитва, близкие и родственники собирались на кладбище. *Ælæm* или *зазбæлас* передавали всадникам, которые вскачь объезжали все село. Встречая на своем пути группы людей, всадники встряхивали *ælæm* или *зазбæлас*, чтобы осыпались прикрепленные к ним сладости, которые тут же подбирали с криком и гамом дети. Всадники направлялись на кладбище, где остатки гостинцев делились между участниками скачек. При этом деревянную основу *алама* оставляли на могиле.

С кладбища до дома покойного всадники пускались вскачь наперегонки. В более позднее время *ælæm*, в зависимости от того, как он был сделан, на скольких деревянных палках крепился, могли нести сразу двое. «*Ælæm-иу скодтой кæсагахсæн хызы хуызæн, дыууæрдыгæй-иу хъилтыл хæцыди. Къафеттæ æмæ-иу ыл дыргътæ истытæ æрцауæгътой æмæ-иу æй дыууæ лæгæй бæхтыл ахастой. Стæй-иу уæлмæрды (ам фарны кæйттæ цæуæд!) алыварс ахастой, цалдæр хатты-иу æй бауыгътой. Æмæ-иу мах – сывæллæттæ уыдыстæм – сæ фæстæ згъордтам, кæм-иу æй бауыгътой, уым-иу адджинæгтæ ауыгътам. Уый фæстæ-иу ælæm бахастой уæлмæрдтæм, цы ма-иу ыл баззад, уый-иу сылгоймæгтæ ракодтой æмæ-иу дзы махæн дæр*

авæрдтой. – Алам приготовляли в виде рыболовной сети, с двух сторон он крепился к деревянным палкам. Вешали на него конфеты, фрукты, и двое всадников несли его. Потом проносили вокруг кладбища (пусть в этом доме только хорошее случается!), несколько раз трясли. И мы были детьми, бежали за всадниками и подбирали сладости там, где они трясли *алам*. Затем *алам* заносили на кладбище, то, что оставалось на нем, разбирали женщины и нам раздавали» (14).

На наш вопрос, сколько всадников несли *æлæм*, другой информатор ответил: «*Æмæ йæ иу æрæййæфтон æз, фæлæ, дам, группæйæ дæр уыди. Для почета. Цавæр лæг уа, уымæ гæсгæ.* – А я одного застал, но, говорят, и группа целая была раньше. Для почета. Смотря, какой был человек» (15).

На наличие траурного флага у балкарцев и карачаевцев обращает внимание В. Уарзиати: «Столь впечатляющим является сходство и в обрядах похоронно-поминального цикла у осетин и таулу». В их числе ученый называет ритуальное истязание при погребении усопшего, снятие надочажной цепи, траурные флаги и др. [Уарзиати 1990: 95].

В записанном нами тексте информатор вспоминает: «*Сау тырыса кодтой. Сау тырыса-иу ахастой зазхæссæны. Зазхæссæны. Уæдæ! Уæдæ йæ зианы бон цæмæн уыдаид? Зазхæссæны, о. Афтæ гыццыл лæдзæг мæнæ ахæм æмæ йыл сау хæцъил. Гъе уый-иу сфидар кодтой йæ цырты цур. Афтæтæ, гъе.* – Черный флаг делали. Черный флаг несли в день *зазхассан.* – В день зазхассан. А как же! В день смерти не могло быть. В день зазхассан, да. Небольшая палка, вот такая, и черный кусок материи на ней. И устанавливали его на могиле. Вот так» (15).

«*Тырыса-иу хастой сау. Сау тырыса, хæцъил. Гыццыл, небольшой. Ахæм-иу скодтой, æмæ-иу æй къалиуыл бакодтой.* – Флаг несли черный. Черный флаг, кусок материи. Небольшой делали такой и крепили его к ветке (обрядовому дереву *зазбæлас* – М.Д.)» (17).

Некоторые информаторы указывают, что траурный флаг вместе с обрядовым атрибутом *æлæм* приготовлялись только для покой-

ных, которые умерли далеко от дома, и которых пришлось везти на родину: «*Тырыса − уый æлæмыл вæййы, конд вæййы æлæмыл. Уый вæййы гъе уымæн… ласгæ мардæн, молодой нæлгоймагæн*. – Флаг крепится к *аламу*. И это делается для такого покойного… которого привезли откуда-то, молодому мужчине» (19).

Как видим, здесь налицо наличие мотивационного признака по территориальной отнесенности – *ласгæ мард*, по возрастному и гендерному признакам – *молодой нæлгоймагæн*.

«*Тырыса кодтой æлæм куы скæнай, гъе уæд уымæн. Стæй ласгæ мард куы вæййы, уæд уымæн дæр ыскæнынц тырыса. Æлæм ын куы скæнай, гъе уæд ын вæййы тырыса дæр, æлæмыл æй æрæвæр уый дæр, тырыса. Æмæ гъе ууыл йæхиуыл бакæнынц мæйы ‘рдæг. Æлæм батух æмæ-иу æй цæгъдгæ уынджы хастой. Сывæллæттæ йæ фæдыл æмбырд кодтой, фæцæуы бæхыл, æмæ афтæмæй йæ фæдыл æмбырд кодтой. (Тырыса та æндæр исчи хаста?− М.Д.) Иумæ, иумæ-иу сæ хастой. Бæхтыл-иу сæ хастой хæсгæ дæр.* – Флаг делали, когда собирали *алам*. Кроме того, когда труп привозят откуда-нибудь, вот для такого покойного делают обычно флаг. Когда собирают *алам*, тогда и делают флаг, на алам кладут флаг. А на флаг обычно прикрепляют полумесяц. *Алам* сверни, и так несли его по улицам. Дети за ним собирались, он едет верхом, а дети бежали за ним. (А флаг нес другой всадник? – М.Д.). Вместе, вместе несли *алам* и флаг. На лошадях везли» (22). Хочется обратить внимание на прикрепленный к флагу полумесяц, указанный в последнем тексте.

Об использовании траурного флага в погребальной обрядности свидетельствуют материалы из Научного архива СОИГСИ им. В.И. Абаева: «*Æфцæджы рагъмæ та йæ схастой, лæгтæ сынтхъилтæ сарæзтой, афтæмæй. Уæд Зикъарайы Цъитийыл куы фæцæйцыдысты, уæд сыл мит уарын байдыдта æмæ фæндаг бамбæрзта. Афтæмæй марды кой ничиуал кодта, фæлæ алчидæр йæхи æфснайыныл сси. Марды уым цъитийы рагъыл миты бын баныгæдтой æмæ йын йæ разы сау тырыса ныссагътой, цæмæй сын дыккаг бон бирæ агуринаг ма уа, уый тыххæй*. – А до перевала донесли его так: мужчины сделали носилки. Когда проходили

ледник Зикара, пошел снег и завалил дорогу. Так, о покойнике никто уже не думал, каждый думал о том, как уберечь себя. Покойного погребли там близ ледника и посадили возле него чёрный флаг, чтобы на второй день не составило труда найти его» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 362, п. 141, л. 4].

У восточногрузинских горцев флаг служил не только величайшим символом божества, но и его воплощением. Значение знамени связано с понятием плодородия, а его многочисленные функции обретены уже впоследствии [Уарзиати 1990: 131].

В записях профессора Б.А. Алборова, хранящихся в НА СОИГСИ, отмечено, что похоронный «флаг изображает райскую ветвь», а относительно ветви произносят: «Пусть тебе будет дано право рвать фрукты с райских деревьев» [НА СОИГСИ. Фонд 19, д. 147, л. 7−8]. Данное определение, по мнению В. Уарзиати, совершенно четко определяет функцию флага в похоронно-поминальной обрядности осетин: флаг есть символ «дерева жизни» [Уарзиаты 1995: 222].

О проведении поминальных скачек черкесами пишет Г. Чурсин. [Чурсин 1982: 276]. Скачки, устройство манекена из одежды умершего, посвящение коня имеют устойчивые параллели в традиционном быту народов Средней Азии и Казахстана. Как пишет В. Уарзиати, «по всей вероятности, они были привнесены в быт кавказцев скифо-аланскими племенами. Об этом косвенно говорит и абхазская номинация манекена «аншан», восходящая к иранскому «ншан – знак / метка». В этом смысле она полностью соответствует семантической направленности данного факта – воспроизвести образ или облик покойного.

Кроме того, с погребальной обрядностью связано исполнение абхазской величальной песни «азар», на осетинское происхождение которой указал В. Абаев» [Уарзиати 1990: 21]. В. Уарзиати там же замечает, что в наиболее полной форме погребальные обряды сохраняются у осетин, тогда как у соседних народов отмечены лишь фрагменты этих обрядов.

Довольно близко по содержанию использование коня в похоронно-поминальной обрядности у осетин и кабардинцев: «…близки

друг к другу и поминальные скачки «ælæm» и «дафэ зехьэ шыгъэжэ» у кабардинцев, а также поминальная стрельба в цель. Интересно отметить, что указанные факты в наиболее полной форме были зафиксированы в цикле поминальной обрядности населения Малой Кабарды» [Там же: 61]. Нормы поведения у населения Кабардино-Балкарии при похоронно-поминальных ритуалах, схожие с осетинскими, описывает Б.Х. Бгажноков [Бгажноков 1983: 32–35].

О закономерном образе коня как проводника души пишет Е.Е. Кузьмина: «Водно-природные» кони нартовского эпоса порождены в склепе (в Преисподней) Дзерассой – Матерью-Землей. Они соединили нартовских героев с божественным Верхом и хтоническим Низом. Эта традиция образа коня-проводника (медиатора) в структуре древнего мироздания занимает видное место в верованиях индоевропейских, индоиранских народов, к семье которых и принадлежат алано-осетины. Именно у этой семьи народов образ коня получил еще и хтонический аспект, связавший его с культом плодородия, поскольку конь ассоциировался с самой Богиней-матерью, сочетавшей в себе функции смерти и возрождения. Являясь спутником Богини-матери, конь был в то же время инкарнацией, атрибутом и жертвенным животным Бога-отца-солнца. Именно крылатый конь Агни в древнейиндийской мифологии служил посредником между Небом и Землей, перенося жертвоприношения людей богам и препровождая души умерших на вечные пастбища» [Кузьмина 1976: 71–72].

К поминальным скачкам готовились тщательно, были и сопровождающие лошади, выиграть в скачках было очень престижно, и в этом мероприятии тоже проявлялось социальное неравенство: «Суллаевы жили в Уаллаг коме. Они устроили поминки. После поминок были скачки. На скачках участвовали скакуны Баделята, а также одна молодая лошадь дигорца Хамикоева. Мы с Дзамболатом Дзагуровым уговорили Хамикоева, чтобы он согласился пустить свою лошадку вместе со скакунами Баделят. Скачки были с плоскости до гор. В день поминок мы с Дзамболатом пришли и в ожидании скакунов остановились на лугах. Вскоре показались два всадника, один из них был из рода Кубатиевых, а другой из

рода Абисаловых. Они выехали, чтобы сопровождать и помочь скакуну Баделяевых занять первое место» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 89, д. 112, л. 15].

В горной Чечне в конце XIX века, согласно записям Чаха Ахриева, к поминкам, называемым постельными, справляли черкеску бешмет, башлык и вообще весь горский костюм для приза тем, кто пускал своих лошадей на скачку в честь покойника. Родственники же выбирали четыре лошади из всех лошадей, которые были заявлены на эти скачки, и с проводником отправляли всадников в какой-нибудь дальний аул к своему родственнику или знакомому. Всадники, отправлявшиеся на этих избранных лошадях, держали в руках ***ветвистые палки, с привешенными к ним яблоками и орехами***. Достигнув аула, предназначенного служить им местом ночлега, они отдавали свои палки почётным старикам, оставляя только одну из них для того родственника или знакомого покойного, у которого они должны были ночевать. А следующий день, рано утром, они выезжали от него в обратный путь. Сначала ехали шагом, а за вёрст пятнадцать до аула пускали лошадей во весь опор. Между тем каждый из хозяев отправленных лошадей собирал наездников, чтобы встретить с ними свою лошадь и подгонять её [Ахриев 1870: 29–30].

О проведении скачек в поминальный день *зазхæссæн* свидетельствует и следующий материал, записанный в селении Лескен в 1940 г. со слов 105-летнего Хамби Куцоева: «В Дур-Дуре жили дигорцы. Я был самым старшим в Дур-Дуре. Из нашей фамилии – Куцоевых – жило в Дур-Дуре 30 дворов. Раньше устраивали поминки, *назута*, которые сопровождались скачками, седоками на скакунах обычно бывали я – Хамби Куцоев, Секер Савкуев и Габуца Абаев» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 89, д. 112, л. 20].

Подробное описание скачек *æлæмхæссæн* даётся в книге В. Уарзиати «Праздничный мир осетин» [Уарзиаты 1995: 220–223], а также в трудах Р.Г.Дзаттиаты [Дзаттиаты 1985: 22–29]. Дзаттиаты считает, что осетинские скачки (*дугъ*), проводимые в поминальный день, являются отголосками древних судебных ордалий за овладение наследством между родственниками покойного. Несколько иную точку зрения на скачки в поминальный

день высказывал В.Я. Пропп, ссылаясь на работы Роде, Фрэзера, Варрона: «Фольклорный материал вызывает мысль о том, что ристалища, бег и т.д. имеют отношение к переправе умершего в другой мир» [Пропп 2007: 279].

Важность скачек *дугъ* и зависимость их проведения от материального положения семьи покойного подчёркивается в осетинских паремиях: «*Хъæздыг лæг йæ фыдыфыдæн дæр* ***дугъ*** *уадзы*. − Богатый человек и деду своему устраивает скачки» [Осетинские пословицы и поговорки 1976: 107] или «*Фæрныг йæ зæронд мæрдтæн дæр* ***дугъ*** *уадзы.* – Богач и давно умершим (букв. старым) покойникам своим устраивает скачки» [Там же: 107], причем в последней поговорке как раз подразумевается, что обычно поминальные скачки устраивались родственниками недавно умерших.

Некоторые информаторы не помнят траурного флага во время проведения обряда *зазхæссæн* вообще: «*Тырыса мах рæстæджы ничиуал кодта*. – Флаг в наше время уже не делали» (16).

4.2.4. *Гауыз* (ковёр)

Еще один атрибут обряда *зазхæссæн*, близкий к атрибуту *æлæм* – *гауыз* (ковер). В научной литературе этот обрядовый термин не встречается, но неоднократно упоминается в рассказах наших информаторов. *Гауыз* (см. Приложение) представлял собой нечто вроде ковра, так же, как *æлæм* или *зазбæлас,* украшался всевозможными сладостями. В некоторых случаях основой был действительно ковёр, на который крепились сладости. «*Уый-та молодойтæн кодтой. Йер-иу къалиу куы нæ кодтой, уæд та-иу гауыз, æлæм æй хонынц иронау. Гауызыл афтæ алыхуызон къафетт, печени, кърендели, алцытæ иу æндахыл кодтой æмæ-иу сæ афтæ гауызыл бакодтой. Æмæ-иу уыцы* ***гауыз-æлæм*** *ахастой уæлмæрдмæ, æмæ-иу æй куы ныххæлар кодтой, уæд-иу æй ракодтой, иу ранмæ-иу æй æрмбырд кодтой, стæй-иу сæ байуæрстой. Гауыз дæр афтæ: йæ хиуæттæй хæстæгдæр чи у, уымæн-иу æй радтой, йæ номыл æй дар. Уый дæр йæ бон алкæмæн нæ уыди – гауыз кæнын. Ныр дæр афтæ у: дæ бон, дæ ахæцæнтæ куыд ысты, афтæ. Гъе ныр æз мæхи*

Айлартимæ куы абарон, иу тигъæй иннæ тигъмæ резиденцитæ кæмæн и, гъе ныр уый ахæцæн æмæ мæ ахæцæн иу сты? Уаллон йæхи калмыл куыд барста, уыйау. Что смогу, от души это сделаю. − А это собирали для молодого умершего. Если, например, не делали ветку, то собирали ковер, *алам* называется по-осетински. На ковер крепили различные конфеты, печенья, баранки и т.д. Их нанизывали на нитки и таким образом прикрепляли к ковру. И этот *ковер-алам* относили на кладбище, посвящали его, потом разбирали, складывали все в одно место, затем раздавали. И ковер также: отдавали его тому из родственников, кто наиболее близким был, чтобы в память об умершем был у него этот ковер. Не все могли себе позволить собрать ковер. Да и сейчас это так: в зависимости от того, как позволяют твои материальные возможности. Если я буду сравнивать себя со своими состоятельными соседями? Подобно тому, как червь дождевой сравнивал себя со змеей» (8).

Примечательно, что в данном тексте подобный ковер назван информатором ***гауыз-ælæм***, таким образом подчеркивается близость данных атрибутов, их семантическое и функциональное тождество. *«Усæн фæкæнынц зазбæлас, лæгæн та – гауыз… Зæронд лæгæн йæ гауызыл бафидар кæнынц къафеттæ, дыргътæ, алыхуызон лыстæг дзауматæ. Лæгæн йæ гауыз фæхæссынц дыууæ бæхыл, æмæ уый дæр фæцæгъдынц, цæмæй сæ сывæллæттæ сæмбырд кодтаиккой, уый тыххæй.* – Женщине собирают дерево *зазбалас*, а мужчине – ковер… Если умерший был стариком, на ковер прикрепляют конфеты, фрукты, разные мелкие вещи. Мужчине его ковер несут двое всадников, и трясут его, чтобы дети подбирали все, что осыпается» (6). «*Æмæ йын скодтой ковер. Ælæм хуыйны, ælæм.* Ковры делали тоже из грецкого ореха, из этих кренделей, и опять же эти сладости. Кто красивее. И вот на этих лошадях обязательно увозили на кладбище. Вот если это *ælæм*, то на двух лошадях, если это вот эти ели, то каждый – свое. И причем, бегом, говорят, надо было ехать, чтобы все это тряслось, все это осыпалось, дети сзади все подбирают, все очищают. – И сделали для него ковер. *Алам* он называется, *алам*» (7).

В тексте, записанном от Бацоевой З., нет подобного отождест-

вления, более того, указывается определенный ритуал собирания ковра: «*Ærыгон чызгæн-иу кодтой гауыз, стыр гауыз. Уый-иу хъæздыгдæр чи уыд, уый кодта гауыз. Иу хатт нæ мæнæ Реуазты ус нæ уæрджытыл куы фæлæууын кодта. Гауыз арæзтам. Æмæ-иу æй уый зæххыл кодта, стъолыл нæ. Цæмæн афтæ, нæ зонын. Фæткъуытæ, къафеттæ – алцыта. Иу сæ хуынчъытæ кодта, иннæ та сæ æндахыл кодта кæрæдзи 'хсæнты..* – Для молодой девушки собирали ковер, большой ковер. Ковер собирали состоятельные семьи. Однажды Ревазова нас заставила на коленях простоять. Ковер мы собирали. И она на земле его собирала, а не на столе. Почему так, не знаю. Яблоки, конфеты – все подобное. Одна дырявила их, другая нанизывала их на нитки» (1).

«*Ælæm – гауыз къафеттæй, алцæмæйтæй конд вæййы. Кæронæй ставд хъилыл конд вæййы. Иу 30 килограмм дзы цыди. Уæззау-иу уыди. Фæлæ гъе уый кодта иу сылгоймаг, се 'ппæт æй нæ зонынц кæнын. Рæсугъд у афтæ. Æмæ-иу гъе уый кæрон уыдис тырыса, сау тырыса. Мæнæ æз мæ фыдымадæй, мæ мадымадæй цы фехъуыстон, уыдон ма хорз бахъуыды кодтон, ацы хабæрттæ: зазхæссæны æхсæвы фæцæуынц, изæрæй фæхæлар кæнынц. – Алам* – ковер из конфет, всевозможных сладостей сделан. Одним концом крепится к толстой палке. Он весит килограмм 30, наверное. Тяжелый бывал. Но его собирала одна женщина, не все умеют его изготовить. А так он красивый. А к концу его крепился флаг, черный флаг. То, что я слышала от своих бабушек и хорошо запомнила про эти обряды: во время *зазхассана* ходят ночью, посвящают покойному вечером» (19).

«*Кодтой гауыз дæр. Гауыз зындæр кæнæн у. Къафеттæ, кишмиш, фæткъуытæ аласынц æндахыл.* – Делали и ковер тоже. Ковер труднее делать. Конфеты, изюм, яблоки нанизывают на нитки» (2).

В некоторых текстах, информаторы, говоря об атрибуте *ælæm*, сравнивают его с ковром: «*Уый стыр вæййы, мæнæ гауыз куыд уа, гауыз*… − Он большой бывает, вот как ковер бывает, ковер…» (9).

Таким образом, *гауыз* – атрибут, который изначально не делался, он, на наш взгляд, появился под влиянием другого атрибута – *ælæm*. Различие же в том, что *ælæm* готовили исключительно для

покойных мужчин. Со временем умершим женщинам во время проведения обряда *зазхæссæн* стали готовить так называемый *гауыз* (ковер). Но в настоящее время и этот атрибут частично забыт.

Назначение, суть изготовления практически идентичных атрибутов обряда *зазхæссæн* объясняется в настоящее время информаторами по-разному: «*Зæрдæйы рыст фæцæуа – гъе уыдæтты тыххæй. Фыдæлтæй нырмæ дæр æй афтæ кодтой*. – Для того, чтобы тоска, печаль ушла. Еще со времен предков наших их делали» (3). «*Карз… Гъе ныр молодой куы амæла, сæ фыр диссагæй гъе уыцы йед кодтой. Сæ зæрдæйы рыст гъе уымæй истой*. – Тяжело… Вот если молодой умирал человек, это делали. Тоску свою этим унимали» (9). «*Йæ фыны-иу æвæццæгæн чи цы федта, уый-иу радзырдта, æмæ та-иу æй кæнын байдыдтой. Мæ мад та-иу ууыл ныллæууыд: заз кæнын хъæуы, йæ быны фæбады*. – Наверное, кто что видел во сне, то и рассказывал, и начинали подобное что-то делать. А мать моя на том настаивала: ель непременно нужно собирать, под ней будет покойный сидеть» (2).

Таким образом, как свидетельствует проанализированный материал, изначально готовили *зазбæлас* или *æлæм,* в зависимости от пола покойного, затем появились другие атрибуты, заменяющие главные. И уже гораздо позже все атрибуты стали употребляться вместе, не разделяясь уже столь конкретно и четко по гендерным и возрастным признакам покойного.

4.2.5. *Цырагъдарæн* (ритуальный подсвечник)

Цырагъдарæн (см. Приложение) – атрибут, восходящий непосредственно к символу дерева, но сочетающий в себе вместе с этим еще и символику света. В научной литературе нет упоминаний о данном атрибуте. Однако он весьма интересен. В «Осетинско-русском словаре» под редакцией А.М. Касаева термин *цырагъдарæн* переводится как подсвечник и ничего не говорится о его культовой семантике, о данном термине как об обозначении атрибута, использующегося в осетинском поминальном обряде *зазхæссæн*.

Цырагъдарæн представляет собой, действительно, что-то на-

подобие подсвечника. Каркас готовится из металлических или же деревянных прутьев, которые обматываются нанизанными на нитку конфетами или изюмом. *Цырагъдарæн* имеет устойчивую ножку, на которую крепится крестовина, и от неё уже идут вертикально четыре (по другим данным пять) прута − ветви. На концах этих веток насаживаются чаще яблоки, реже апельсины, крепятся свечи, которые потом, во время обряда, зажигаются. «*Цырагъдарæн та… изюм æндахыл акæнынц, æмæ йæ уымæй батухынц, æнæуый æфсæйнагæй вæййы.* (*Цал къалиуы йыл вæййы?* – М.Д.) ***Цыппар****. Цæмæй йе'фсæйнаг ма зына, уый тыххæй йæ афтæ стухынц. И на кончиках наверху яблоки втыкают или свечки. Астæуæй фæткъуы, цыппар кæроны свечкæтæ. Кæнæ та свечкæ астæуæй, цыппарыл та – фæткъуытæ. Твоя фантазия, как можешь красивее.* – А подсвечник… изюм нанизывают на нитки, и этим обматывают его, а так он бывает металлический. (Сколько ветвей бывает у подсвечника? – М.Д.) Четыре. Его обматывают так, чтобы не видно было металла. И на кончиках наверху яблоки втыкают или свечки. Посредине яблоко, а на четырех концах – свечи. Или же свеча посередине, а на четырех – яблоки» (8).

«*Цырагъдарæны цыппар къалиуы вæййы. Чисмис халыл бакæныц, æмæ йæ афтæ стухынц, стæй йыл уый фæстæ бакæнынц къафеттæ.* – У подсвечника четыре ветви бывает. Нанизывают изюм на нитку и обматывают, а потом прикрепляют конфеты» (9). «*Цырагъдарæн дæр зазхæссæны фæкæнынц. Телæй мæнæ афтæ* ***фондз*** *скæнынц, свечкæтæ алыг кæнынц æмæ сæ телтыл ныссадзынц.* – Подсвечник тоже к обряду зазхассан готовят. Из проволоки делают пять веток, свечи отрезают и на них насаживают» (3). «*Æз* ***фондзæй*** *рахастон, кæмæндæр та* ***цыппар*** *у. Фæндзгæйттæ фæкæнынц æнæуый, æмæ чи фæткъуытæ сæвæры, чи цырæгътæ, свечкæтæ сæвæры*. − Я с пятью ветвями принесла, а кто-то и с четырьмя принес. А вообще с пятью делают, и кто-то яблоки насаживает на них, кто-то свечи» (22).

«*Стод-иу цырагъдарæнтæ дæр скодтой. Æмæ-иу гъе уыдон дæр адджинагæй сарæзтой, чисмисæй. Это изюм. Æфсæйнагæй-иу æй сарæзтой цырагъдарæн,* ***цыппæрдигъон*** *хъуамæ уыдаид, æмæ*

гъе уыдон-иу кæрæдзимæ бабастой, æмæ-иу сæ стыхтой изюмæй, стæй-иу ыл уæле сæвæрдтой фæткъуытæ: «Дæ фæткъуыйы хай дæр дын хæлар уæд, дæ дыргъы хай дæр дын хæлар уæд», – зæгъгæ, афтæ. Æмæ-иу сæ уæлмæрдтæм ахастой, æмæ-иу сæ уым байуæрстой. – И делали подсвечники тоже. И украшали их тоже сладостями, изюмом. Делали *цырагъдаран* из металла, четырехгранный он должен был быть, соединяли их и тоже обматывали изюмом, а на вершинах крепили яблоки: «Пусть твоя часть яблок принадлежит тебе, и пусть твоя часть фруктов тоже принадлежит тебе», – говорили. И относили их на кладбище и там раздавали» (17).

Как видим, информаторы не сходятся во мнениях при определении количества ветвей атрибута *цырагъдарæн*. Если обратиться к числовой символике, то, как мы знаем, в осетинской обрядности четные числа связаны с похоронно-поминальной практикой, специально в ней подчеркиваются: «*Зæгъæм, чъиритæ кæнынц, уæд алы джынæй дæр хъуамæ уа кæнæ цыппар, кæнæ дыууæ. Парные*. – Скажем, пекут пироги, и всех видов должно быть либо по четыре, либо по два. Парные» (8). Таким образом, вполне закономерно употребление числа «четыре».

Сваны на праздники выпекали «хлебы с творогом» (лэмзир). Количество выпекаемых на праздник хлебов всегда 1, 3, 5 ,6 ,7, но никогда 2,4,8. Лучшим считается число 6. В Сванетии, как и в Осетии, избегали четного числа пирогов на праздничном столе. Что касается «шести», то это не что иное, как удвоение древнего сакрального числа «три». В Осетии на праздничном столе подают по три пирога старшим и по три младшим [Уарзиаты 1995: 164].

Как указывает В. Уарзиати, во всех известных этнокультурных традициях «число *четыре* является образом статической целостности, идеально устойчивой структуры». Отсюда использование числа «четыре» в мифах о сотворении вселенной и ориентации в ней: четыре стороны света, четыре главных направления и тому подобное [Уарзиати 2007: 269].

Достаточно часто встречается *цырагъдарæн* с пятью ветвями, причем пятая ветвь находится в центре и всегда бывает выше остальных. Можно предположить, что она символизирует единство.

На тыльной стороне серебряного зеркала, обнаруженного Д.Г. Шульцем в 1904 г. при раскопках Келермесского могильника, представлено изображение барса, стерегущего дерево с пятью ветвями. В данном случае мировое дерево является воплощением трехчастного вертикального мироздания. В.С. Уарзиати особо отмечает, что крона представлена пятью ветвями [Там же: 273].

М.В. Кантария считает, что пятичленные структуры существовали у многих древних народов, в том числе у скифов. «В индийской традиции настоящая пендата сопоставляется с другими пятичленными классификациями. Пятичленный ряд кодирует и пространственную структуру, что указывает на глубокую древность и широкое распространение данной концепции у индоевропейцев и позволяет считать исторически вполне вероятным ее бытование и в скифской среде. Однако длительная история послескифской эпохи должна была существенно трансформировать эти представления» [Кантария 1989: 178].

Удивительным является сходство осетинского обрядового атрибута *цырагъдарæн* с абхазской поминальной древовидной свечой *ащамака*. Древо-свечи *ащамака* готовятся к поминкам, приуроченным к годовщине со дня смерти умершего. Как и *цырагъдарæн*, ащамака изготавливается близкими родственниками умершего (сестрой, племянницей, тетей, дочерью), а также родней с материнской стороны. Чаще родственники за помощью в изготовлении свечи обращаются к мастерице. *Цырагъдарæн* и *ащамака* украшаются фруктами и конфетами в обертках и т.д. К вершине *ащамака* прикрепляли изогнутые в дуги веточки, либо накрест перекрещенные проволочки, называемые «руками». К веткам *ащамака* прикреплялись свечки, которые зажигались позже на поминальном столе.

Абхазские *ащамака*, как и осетинские *цырагъдарæн,* выставлялись на поминальном столе. *Ащамака* зажигалась женщиной, принесшей ее, и должна была гореть всю ночь. После обряда древовидные свечи оставались в доме, а некоторые из них могли быть розданы мужчинам, сидевшим во дворе. Кроме того, некоторые *ащамака* могли быть забраны на могилу, где их поджигали

целиком. Е.В. Малия выделяет также черты абхазских ритуальных свечей, которые, как мы думаем, вполне соотносимы с чертами осетинского обрядового атрибута *цырагъдарæн*: величавость, вертикальность, стремление к украшательству ветвей и ствола [Малия 2004: 248]

Данный поминальный атрибут готовится обычно не в единственном экземпляре, помимо семьи покойного, *цырагъдарæн* могут приготовить его близкие родственники. «*Зазхæссæнты, ам цы федтон – цырагъ кæнынц, цырагъ кæны хæдзары хицау дæр, стæй хæдзары хицауы бинонтæй, хорз кæндтæ кæнæнт, чызг моймæ кæм ис… Мæнæн мæнæ мæ диссаджы каис Казбег куы амарди, Маринæйы фыд, уæд скодтам тынг, стыр цырагъ, уымæн хъæуы цыппар фарсы хъуамæ йын уа, æмæ йæ цыппар фарсы вæййы фæткъуытæ. Гъе уымæй фæстæмæ йæ рæсугъд куыд аразыс, гъе афтæ йæ хъуамæ бацæттæ кæнай адджинагæй. Æмæ гъе уый. Хæдзары бинонтæ дæр скæнынц, сæхи стъол хицæнæй, æмæ гъе уыцы стъолыл уыдонæн сæ фынгыл цы æвæрой, гъе уыцы цырагъдарæн гъе уым вæййы æвæрд, æмæ гъе уый хъуамæ æрцæттæ кæной. Фæлдисгæ… Афтæ куы арвитынц, уæд зазхæссæны гъе уыцы рæстæгмæ, зæгъгæ, нæ фæзæгъынц. Фæлæ хъуыддаг цæуы фæссихорæй фæстæмæ. Æмæ ма хур куы фæкæсы, гъе уæд ныккæнынц хæлар, фæлæ уыцы цырагъдарæнтæ судзынц æхсæвы, хъуамæ судзой, гъе уæдмæ чидæртæ фæбады, фæлæггад кæнынц, цыдæртæ æхсынынц, чи æнгуз æхсыны, чи цы, афтæмæй фæбадынц. Æмæ райсом куы вæййы, гъе уæд уæлмæрдтæм ацæуынц, æмæ йæ ахæссынц уæлмæрдтæм. Иу дзы хæдзары ныффæлдисынц, æмæ йæ байуарынц, стæй йæ уæлмæрдтæм ахæссынц иннæ. Гъе ныр ма чидæр дæр не 'рхæссы? Иу дзы вæййы, дыууæ, æмæ уæд уыйон байуарынц уым æфсин тедтæ чи уа, уыдонæн. Йæ дыргъ ын æртонынц, æмæ сæ байуарынц, уæлмæрдтæм чи ацæуы рухсаг кæнынмæ, уыдонæн*. – На обряд *зазхассан* то, что здесь видела – подсвечник делают, подсвечник делает и глава семьи, и из семьи той, пусть только хорошее случается, в которую девушка замуж вышла… Когда умер мой замечательный свояк Казбек, отец моей невестки Марины, мы сделали большой подсвечник. У него

должно быть четыре стороны. И на четырех концах бывают яблоки. А вот кроме этого, уже как хочешь украшаешь. Так его нужно готовить из сладостей. И семья готовит, их стол стоит отдельно, и рядом со всем остальным, что они ставят на свой стол, ставится и их подсвечник. Посвящение… Когда отправляют (вестника), то не зовут людей к какому-то определенному времени. Но дело идет уже после обеда. И пока еще светит солнце, посвящают все, но подсвечники зажигают ночью, свечи должны гореть. И до тех пор кто-то сидит там, оказывает честь, что-нибудь грызут, кто-то орехи грызет, кто что, так и сидят. А когда наступает утро, идут на кладбище. Один из подсвечников посвящают дома и раздают его, другой относят на кладбище. Кто-то ведь еще приносит подсвечник. Один бывает, два, и тот тогда раздается женщинам, тем, кто помогал в приготовлениях. Срывают с него фрукты и раздают их тем, кто пришел на кладбище на обряд посвящения» (11).

«*Цырагъдарæн уый алчидæр, гъе ныр мах цыппар сывæллоны стæм, æмæ йын нæ цыппары номæй дæр алчидæр цырагъдарæн скодта, алчидæр ын хъуамæ цырагъдарæн кæна*. – *Цырагъдаран* каждый готовит, вот нас четверо детей, и каждый из нас ей приготовил *цырагъдаран*, каждый должен сделать его» (18).

«*Æртæ нæм и. Æз кæй скодтон, иннæ та мæкъуыл скодтон. Мæнæ афтид къафеттæ, мæнæ ёлкæйы хуызæн чи сты*. – Три есть у нас. То, что я сделала, а другое – копна. Просто конфеты, те, что на ёлочку похожи» (23).

Количество абхазских поминальных древовидных свечей *ащамака* также определялось положением умершего в семье, числом его ближайших родственников и т.д. [Малия 2004: 240].

Часть приготовленного относят на кладбище спустя две недели после проведения обряда *зазхæссæн* и спустя неделю после Православной Пасхи, во вторник, когда осетины отмечают *Мæрдты куадзæн* (букв. «Пасха мертвых», так называемый родительский день): «*Хæстæгдæр ын чи уыди, гъе уыдон-иу скодтой цырагъдарæн. Бинонтæ обязательно кæнынц цырагъдарæн. Уыдон вæййынц хæсгæ гъе ныр зазхæссæн куы уа, гъе уæдæй дыууæ къуырийы куы рацæуа, уæд. Уæд вæййынц хæсгæ уæлмæрдтæм,*

мæрдты куадзæны. – Ближайшие родственники готовили *цырагъдаран*. Семья обязательно готовит. Относят их уже спустя две недели после *зазхассана*. Вот тогда их следует нести на кладбище, во время Пасхи мертвых» (17). «*Иу цырагъдарæн ныууадзысты куадзæнмæ, мæрдты куадзæн æрбацæудзæни, æмæ гъе уæдмæ йæ ныууадзысты. Стæй уæд æй куадзæнимæ уæлмæрдмæ ахæсдзысты æмæ йæ уым растъигъдзысты*. – Один *цырагъдаран* оставят до Пасхи мертвых, придет Пасха мертвых, до тех пор его оставят. А потом вместе с тем, что приготовили на Пасху, отнесут его на кладбище и там разберут» (22).

В приготовлении атрибута *цырагъдарæн* не берутся в счет возрастные или гендерные особенности покойного: «*Цырагъдарæн – се 'ппæтæн дæр ногæй, зæрондæй*. – *Цырагъдаран* – всем: и молодым, и старым» (2).

Обращает на себя внимание обязательное использование яблок при украшении данного атрибута. «*Фæткъуытæ, апельсинтæ йыл сæвæрынц рæсугъдæн, свечкæтæ аргъуанæй.* – Яблоки, апельсины насаживают для красоты, свечи из храма» (2). Как отмечалось, в записях проф. Б.А. Алборова, хранящихся в НА СОИГСИ указано, что похоронный «флаг» изображает «райскую ветвь» и относительно ветви произносят: «Пусть тебе будет дано право рвать фрукты с райских деревьев» [НА СОИГСИ. 3 литер. ф. – 19, д. 147, л. 8].

В тексте, записанном от Халлаевой Валентины Андреевны в г. Дигора, также упоминается райское дерево: «*Сæ дзенети фæткъу дæр дæ хуæруни барæ уæд.* – Пусть будет право у тебя есть плоды райской яблони» (12). Здесь можно провести параллель с яблоней Нартов. Яблоня в наибольшей степени обладала древними чарами. Она была деревом страны сказок и рая, талисманом вхождения в другой мир [Книга Рождества 1996: 91]. Но осетины не одиноки в этом: яблоня у абхазов, по материалам Г.В. Смыр, также относилась к числу священных деревьев и считалась «райским деревом» [Акаба 1984: 14].

На кавказский обычай высаживать яблони на могилах указывает Ф. Байерн: «… между Чамачинском и Шабанском на р. Шебш мы находим яблони и грушевые деревья, посаженные на

древних могилах» [Байерн 1871: 318]. Объяснение, на наш взгляд, в том, что жестокосердые мужчины и бездетные женщины вечно поедаются червями и змеями, тогда как добрые души входят в плодовые деревья [Тэйлор 2000: 218].

Еще один элемент поминального обряда *зазхæссæн*, в котором используется яблоко, привлек к себе наше внимание – ведро пива, поставленное на пол рядом с накрытым поминальным столом. В ведро с пивом обязательно опускается яблоко. «*Бæгæны, æмæ дзы фæткъуы ныппарынц, уыцы фæткъуы та… куыд æй зæгъон… Рынчын адæймагæн æй бахæрын кæнынц. Втихоря взять, чтобы никто тебя не видел, æмæ йæ рынчын адæймагæн бахæрын кæн, особенно мæнæ сывæллæттæн, йæ быны чи фæмизы, уыдæттæн. Говорят, помогает. Сусæгæй йæ райс*. – Пиво, и в него бросают яблоко, а это яблоко… как сказать… Больному человеку скармливают его. Особенно детям, страдающим недержанием мочи. Говорят, помогает. Втихоря берут яблоко, чтобы никто не видел» (22).

Не менее важной является функция атрибута *цырагъдарæн* как **источника света для покойного**. Слово *цырагъдарæн* означает, как уже отмечалось выше, «подсвечник», *цырагъ* – «свет», «свеча». На концах деревянных или металлических прутьев этого атрибута крепятся свечи, которые должны гореть всю ночь до утра. И если считается, что *зазбæлас* служит для покойного в потустороннем мире источником тени в солнечный день, то *цырагъдарæн* по аналогии является источником света: «*Афтæ фæзæгъынц, заз кæмæн уа, уый мæрдты йæ аууоны баддзæн, кæмæн нæ уа, уый та − хурмæ. Аууон ын нæ уыдзæн. Цырагъ та – цæмæй йын рухс уа, уый тыххæй.* – Говорят, тот, у кого есть ель, в царстве мертвых сидит в тени ее, а у кого нет ее – на солнце. Не будет у того тени. А подсвечник – чтобы светло ему было, вот для чего» (1). «*Свечкæтæ фæсудзынц, хъуамæ æхсæвæй-бонæй йæ разы рухс уа*. – Свечи зажигают, нужно, чтобы и днём и ночью ему было светло» (2). «*Свечкæтæ та уый тыххæй фæсудзынц, æмæ, дам, æхсæвы æрбацæуы: бадынц мæм, æнхъæлмæ мæм кæсынц, æви нæ?* – А свечи зажигают потому, что, говорят, ночью он приходит: сидят ли, ждут меня или нет?» (18). *«Чи амæлы, уымæн,*

дам, мæрдты кадджын у, рухс ын у. – Для покойного в царстве мёртвых это почетно, источник света для него (светло ему)» (22).

«*Фондз къалиуы. Цыппар æмæ астæуæй иу. Сæ кæрæттыл свечкæтæ хъуамæ уа, æмæ уыдон… раздæр æхсæв-бонмæ бадгæ, æмæ свечкæтæ гъе уæдмæ хъуамæ судзой. Фæлæ ныр ничиуал, иу-дыууадæсмæ фæбадынц, уыйфæстæ – ничиуал*. – Пять ветвей. Четыре и посередине одна. На концах должны быть свечи, и они… раньше сидели всю ночь до утра, и свечи должны были гореть, пока сидят. Но теперь уже нет, где-то до полуночи сидят, позже уже – никто» (18).

«*…али зианæн дæр цирагъдарæн кодтонцæ. Цирагъдарæн е ба ин мæрдти рохс уа, цирагъ. Как обычно, ами, уæлæбæл ци цирагъ йе. Æма и бæл уидæ цуппар тегъи, цуппар тегъебæл еститæ бунмæ ауигъд, сæрæй ба ести продукт – фæткъу, лимон, ести ибæл рæсугъддзийнадæн.* – …каждому покойнику делали *цырагъдаран*. *Цырагъдаран* – чтобы ему в царстве мертвых было светло, свет, свеча. Как обычно, то же, что здесь, на земле, свет. Четырехконечный он бывает. И на концах что-нибудь вешают, а на вершинах какой-нибудь фрукт − яблоко, лимон, это для красоты. Так было» (12).

Считается, что покойный в ночь *зазхассæн* посещает свой дом: «*Зилгæ, дам, фæкæны уыцы æхсæв… Æнхъæлмæ мæм кæсынц, æви нæ…* – Приходит, говорят, он (покойный – М.Д.) в эту ночь… Ждут меня или нет… (18). В связи с этим информаторы вспоминают различные истории, происходившие либо непосредственно с ними, либо с родственниками и знакомыми и связанные с тем, как проявляли себя покойные в доме. «*Зилгæ, дам, фæкæнынц, уый, дам, æцæгдæр афтæ у. Хъæуты сæ тынг уырны*. – Обходят, говорят, они. Говорят, это действительно так. В селах очень в это верят» (19).

По В.Я. Проппу, обрядовому огню приписывалась двоякая сила: одна – «создавать и сохранять здоровье и жизнь, сила исцеления от болезней», а другая – очистительная [Пропп 2007а: 65−66].

Так же, как само дерево *зазбæлас*, после того, как разобрали сладости, остается на могиле покойного, так и металлический или деревянный каркас атрибута *цырагъдарæн* оставляют там же. Сами информаторы указывают на некую связь данного атрибута

с деревом: «…наподобие ёлки из дерева или из металлических прутьев делают подсвечник, который обвязывают изюмом, конфетами» (13); на взаимозаменяемость таких атрибутов, как обрядовое дерево *зазбæлас* и *цырагъдарæн*: «*Цырагъдарæн йеды бæсты… мæнæ зазы къалиу чи уы, гъе уый бæсты цырагъдарæн фæкæнынц*. – Подсвечник вместо ветки дерева. Вместо этого делают подсвечник» (9).

Наряду с мнением о взаимозаменяемости рассматриваемых обрядовых атрибутов бытует и иное, говорящее о самостоятельности их: «*Цырагъдарæн дæр кæнынц, зазбæлас дæр кæнынц*. – И *цырагъдаран* делают, и *зазбалас* тоже» (16). Подобная идентичность позволяет говорить о том, что *цырагъдарæн*, как и другие вышеупомянутые атрибуты осетинского поминального обряда *зазхæссæн*, является воплощением мирового «дерева жизни», основная идея которого связана с жизненной силой, вечной жизнью и бессмертием.

Исходя из тезиса, высказанного Н.И. Толстым и С.М. Толстой, о признаках, «по которым слово, реалия или понятие совпадают с другими словами, реалиями или понятиями (входят в «синонимические» ряды), имеют не меньшее значение для их интерпретации и узуса, чем признаки, выделяющие их из подобных рядов» [Толстой, Толстая 1993: 164−165], можно отметить следующее. Наличие ветвей и плодов на их концах соотносит обрядовый атрибут *цырагъдарæн* с деревом, заострённость ветвей – с колющими, режущими предметами, используемыми в качестве оберегов и орудий защиты, наличие переплетений – с такими предметами, как сеть, решето, сито и т.п., за которыми закреплены преимущественно защитные функции, а наличие свечей и сама форма обрядового атрибута − с подсвечником. Таким образом, обрядовый атрибут становится основой нескольких самостоятельных символов с разными значениями.

4.2.6. Мелкие предметы из изюма и сладостей

Обычай изображать на надгробьях различные предметы быта, характерные для рода занятий, профессии покойного, существовал почти у всех северокавказских народов. Вероятно, желая оставить

потомкам хоть какую информацию о предках, на плитах создавались рисунки, обозначающие род деятельности покойного. Ж. Дюмезиль отмечал: «Если осетины уже не хоронят с покойником его оружия и вещей, то память об этом обычае сохраняется в изображении таких вещей на могильном столбе. Нам нередко приходилось видеть памятники, расписанные красками; на них изображаются: ряд патронов, носимых на черкеске, пороховница, нож, ружье, пистолет, плеть; ниже – лошадь, кувшин и чашка. Без сомнения, эти изображения представляют практическую замену обычая класть все эти предметы в могилу покойного» [Дюмезиль 1990: 189].

Нельзя не отметить обязательную гендерную составляющую изображений на надгробных памятниках. На мужских надгробиях изображались конь, гребень для расчесывания коня, кинжал, сабля или шашка, пистолет, ружье, пороховница, патронташ, кнут, обувь (чаще всего сапоги). На надгробных памятниках более раннего периода, до XIX в., изображались лук, стрелы, колчан, щит, копьё. На женских могильных плитах могли изображаться зеркало, кувшин, сундук, ножницы, чарыки, иголки, ювелирные украшения (серьги, браслеты, ожерелья) и т.д. [Ханмурзаев, Идрисов 2009: 229]. Весь набор изображений, перечисленных нами, является отзвуком языческих представлений о потустороннем мире, пережитком представлений о материальности загробного мира.

Во время обряда *зазхæссæн,* кроме всех перечисленных выше атрибутов, из изюма и других сладостей готовятся различные предметы, будь то элементы одежды или же предметы, которыми пользовался при жизни покойный в силу своей работы или увлечений. И в этом тоже есть обязательная гендерная дифференциация.

Так, для женщин обязательно украшают сладостями и изюмом (см. Приложение) косынку (*сæрбæттæн*, *кæлмæрзæн*), передник (*куатæ*, *раздарæн*): «Ну, а для женщины фартук, косыночка − это обязательно. Тоже из сладостей» (7). «*Сылгоймагæн – фартук æмæ сæрбæттæн скæныц изюмæй.* – Женщине – передник и косынку готовят из изюма» (10).

При этом для обряда покупаются новые передник и косынка. «*Куатæ дæр кæныц. Иу бон мæнæ мæ чызджы ‘фсин амарди,*

æмæ кæсын, æмæ йæ хотæ дæр, сæхæдæг дæр, мæ чызг дæр стыр цырагъдарæн скодта, æмæ уæд æз куатæ скодтон. (Куатæ та цы у? – Д.М.) *Фартук, ног фартук, æмæ йæ æрæвæр, æмæ гъе ныр æрдæгæй дæлæмæ цы 'мбæлы, рæсугъд къафеттæй, гъе уый афтæ æндахыл скæн, æмæ йæ фæфидар кæн. Мæнæ афтæ фартук куы æрæвæрай… Æмæ йæ дзæбæх йæ сынтæгыл æрæвæрдтон. Тынг арфæтæ кодтой, куыд, дам, ма дæ зæрдыл æрлæууыди, зæгъгæ, йæ хо мын афтæ. Уый дæр кæнынц зазхæссæнты*. – Куата тоже делают. Недавно свекровь моей дочери умерла, и смотрю, и сестры её, и сами они, и дочь моя подсвечники приготовили, и я тогда куата сделала. (Что такое куатæ? – М.Д.) Фартук, новый фартук, положи его и красивые конфеты, нанижи на нитку и прикрепи к нему. И положила я его красиво на её кровать. Добрые пожелания мне высказали. Как, говорит мне её сестра, ты вспомнила о переднике. И это готовят на *зазхассан*» (11).

«*Мæнæ йын хуыйæн машинæ скодтон. Хуыйгæ кодта, йæхицæн дæр уыди машинæ, гыццыл чызгæй нырмæ хуыйгæ кодта. Æмæ ам нæ сыхæгты ус фæзиан ис иу æртæ-цыппар азы размæ, æмæ йын ахæм машинæ уыди. Æмæ нæ мад зазхæссæнтæм куы ацыд æмæ йæ куы федта, уæд нæ сыхæгты усимæ куы 'рцыди, уæд афтæтæ кодта: цы диссæгтæ уыд уым, цы машинæ дзы и! Æмæ йын æз афтæ бакодтон хынджылæгæй: æз дæр дын, зæгъын, скæндзынæн. Æмæ гъе уый мæ зæрдыл æрбалæууыди под самый конец. Мæ хъуыдыйы дæр нал уыди. Мæнæ мын æй нæ сыхæгты ус æрлæууын кодта мæ зæрдыл. Хъуыды, дам, ма йæ кæныс, дæ мад, дам, гъе уым куы уыдыстæм Бидетæм… Æмæ гъе уæд загътон, гъе уый, зæгъын, куы нæ скæнон… Æмæ нæхимæ ссыдтæн, æмæ йæ хуыйæн машинæ мамæйæн схъил кодтон, æмæ йæм ракæс-бакæс кæнын – гъе ай, зæгъын, куыд скæнон? Пластиковый ботъылатæ арты сæрмæ ратас-батас кæнын, æмæ мын нæ уади. Æмæ уæд уыдоны бафарстон, æмæ мын уый базыдта, Сындзыхъæуы, дам. Æмæ Сындзыхъæумæ ацыдтæн уыцы усмæ, æмæ мын æй уый бацамыдта, æмæ йæ уый фæстæ мæхæдæг скодтон. Сумкæ йын скодтон барбарис къафеттæй. Уый та йын цæмæн скодтон? Барбарис къафеттæ бирæ уарзта, æмæ*

куы амарди, уæд йæ сумкæйы дæр афтæ дзæбæх къухы дзаг барбарис къафеттæ баззади. Æмæ йын гъе уый тыххæй сумкæ та скодтон. Стæй уæд йæ сумкæйы æдзухдæр зонтик дардта, æнæ зонтиккæй никуы цыд, постоянно дæр ын дзы зонтик уыд. Æмæ йын зонтик дæр скодтон. Гъе ныр ма раздарæн æмæ сæрбæттæн – уый о. Æмæ цырагъдарæнтæ æмæ бандон. − Сделала я ей швейную машинку. Она шила, у нее у самой была машинка швейная, с детства она шила. И умерла года три-четыре назад наша соседка. И ей сделали такую машинку. Когда наша мама пошла к ним на *зазхассанта*, увидела эту машинку, она потом пришла домой вместе с нашей соседкой, и всё говорила: какую чудесную машинку они сделали! И я играючи ответила ей: я тоже тебе сделаю такую. И вспомнила я об этом под самый конец. Соседка мне напомнила. И тогда я твердо решила сделать её. Пришла домой, открыла мамину швейную машинку и начала её разглядывать − всё думала, как её сделать. Пластиковые бутылки гнула над огнем, но ничего не получалось у меня. И я спросила тогда у соседей, которые делали уже. Они мне узнали, что в селении Синзикау живет женщина, которая их делает. И я поехала к той женщине, она мне показала, как делать машинку, а потом я сама уже дома ее сделала. Сумочку еще я сделала ей из конфет барбарисок. А вот почему. Она очень любила конфеты барбарис. И когда она умерла, у нее в сумочке конфет таких осталось примерно с горстку. Поэтому я сделала такую сумку. Кроме того, она всегда в сумке носила зонтик, без него не ходила никуда, постоянно у неё в сумочке был зонтик. И зонтик я ей тоже сделала. Ну и, само собой, фартук и косынку. *Цырагъдаран* и стул тоже» (18).

Изображения на памятниках, как видим, большей частью совпадают с атрибутами, изготавливаемыми к поминальному дню *зазхæссæн*.

«Фыццаг заманы-иу афтæ кодтой: сылгоймаг-иу куы фæзиан и, уæд-иу ын сорок днеймæ кодтой раздарæн. Æмæ-иу гъе уыцы раздарæн дæр иууылдæр бамбæрзтой адджинагæй, иууылдæр раздарæн хъуамæ æхгæд уа къафеттæй, суанг йæ босты онг дæр. Æмæ-иу ын æй йæ сынтæгыл сæвæрдтой, æмæ-иу ын æй

ныххæлар кодтой, уæлмæрдтæм-иу æй ахастой, æмæ-иу ын уым йæ адджинæгтæ систой, æмæ-иу æй устытæй искæмæн балæвар кодтой. Кодтой-иу æй хионтæй исчи, сыхæгтæ, æрдхæрдтæ дæр-иу кодтой. – Раньше делали так: когда умирала женщина, ей к сорока дням собирали фартук. И этот фартук тоже весь покрывали сладостями, полностью фартук должен быть покрыт конфетами, вплоть до ремешков. И клали его на ее кровать и посвящали ей, потом дарили кому-нибудь из женщин. Делали такой фартук родственники, либо соседи, либо кто-то из друзей» (17).

Остальные предметы родственники готовят на свое усмотрение, и здесь уже учитываются увлечения покойного при жизни. «Обычно чем человек занимается… Мы же верим в загробную жизнь, и если раньше в могилу клали все эти вещи с ним, начиная от ножа и кончая чуть ли не женой и не конем… Они же всегда клали, особенно богатым. То теперь мы вот на стол стараемся те предметы, те инструменты, которыми она работала, чем она жила всю жизнь. А моя мама всю жизнь шила. И поэтому сноха, которая в Мизуре живет, ножницы и сделала. Ну машину живую мы занесли туда, за кровать поставили. Æмæ йын æй афтæмæй ныххæлар кодтам. – И так мы посвятили её» (7).

«*Æниу цæмæн фæкæнынц судзин, цæмæн февæрынц, æндах? Йæ хуыссæны уыдон дæр æвæрд вæййынц*. В жизни женщине что положено, то и делают. Вроде там тоже это есть. А почему из изюма? Фартук же голяком не поставишь на стол, или на кровать? Ты же разукрашиваешь. *Æмæ йæ цас рæсугъддæр скæнай, уыйас хуыздæр*. – А, думаешь, зачем готовят иголку, зачем кладут нитки? На кровать и это кладется… И чем красивее все сделаешь, тем лучше» (8).

Предметы одежды, которые специально покупаются к этому поминальному дню, обычно также раздаются: «*Гъе ныр раздарæн æмæ сæрбæттæн та афтæ: раздарæнæй цалдæр къафетты раппарынц, иугыццыл, сæрбæттæнæй дæр. Æмæ гъе ныр нæ мад хуыздæр кæимæ царди, гъе уымæн сæ ратдзыстæм, иу дзы иуæн ратдзыстæм, иннæ та – иннæмæн, хæстæгдæр ын чи уыди, уыдонæн. Хæстæджытæн нæ*. – А с фартуком и косынкой вот

как поступают: с фартука убирают несколько конфет, совсем немножко, и с косынки тоже. И мы отдадим их тем людям, с которыми наша мама дружила (букв. жила лучше), одно отдадим одной, другое – другой, тем, кто был ей ближе. Не обязательно родственникам» (18).

«*Уæртæ сынтæгыл гъе ныр ногæй скодтой… бандон, стъол æмæ йæ уæлæйы дарæс. Гъе уым сты. Уæлæдарæс, дзабыртæ нæ. Стъол ын, бандон æмæ йæ сынтæджы свитер. Цæмæн сæ фæкæнынц, нæ зонын, гъе ныр гъе афтæ баззад. Фæлæ гъе уый искæмæн ратдзысты – кæнæ йæ мæнæ йæ фырт дардзæн. Йæхицæн та ног дарæс, зæрæдтæ йын нал сæвæрдтой, фæлæ.* – Вон на кровати все, что новое купили… еще стул, стол и верхнюю одежду. Там они. Верхняя одежда, не обувь. Стол для него, стул, на кровати свитер. Для чего это делают, не знаю, но так осталось. А это потом кому-нибудь отдадут – либо же сын его будет носить. А для него уже новые вещи, старые ему больше не положили» (22).

На картине известного осетинского живописца Махарбека Туганова всадник, несущий *æлæм*, изображен в одежде или кольчуге, сделанной таким же образом из изюма и сладостей. В.С. Уарзиати считает обрядовое ряжение частью похоронно-поминального цикла: «Лучший всадник на эти скачки (*æлæмхæссæн* – М.Д.) заранее рядился в особую одежду – подобие кольчужного панциря и шлем, сплетенные из луба (*мæцъ*) или суровых конопляных веревок (*бæхсныг*). Вся обрядовая одежда была украшена сладостями, фруктами, орехами, пряниками, кусковым сахаром, конфетами» [Уарзиати 2007: 227].

Ещё в начале XX века отмечалось, что временам более отдалённым, чем луки и стрелы, принадлежат шлемы, щиты и панцири, плетенные из древесных ветвей и кожи. Воспоминание об этой младенческой поре оборонительного оружия все еще сохраняется в одном черкесском обычае. «Во время поминальных скачек выезжает партия наездников, одетых в шлемы и панцири, сплетённые из ветвей дерева, например, орешника, вдогонку за ними пускается целая стая всадников. Одни стараются подальше ускакать со своими доспехами, а другие норовят отнять эти доспехи и надеть на себя и т.д.

Черкесские джигиты, конечно, видят в этом упражнении простую забаву, но из глубины веков на них с любовью взирают тени тех, кто в свое время луком и стрелами отстаивал свое существование, кто деревянным шлемом прикрывал свою голову и прятался за плетенным из веток панцирем. История оставляет свое клеймо. И поэтому в обычаях, подернутых туманом религиозных предрассудков, долгий ряд веков сохраняются и способы труда и орудия, давным-давно изгнанные из жизни» [Чурсин 1982: 276].

В.С. Уарзиати предполагает, что ряженый в аламовский панцирь (*ælæmæй згъæр*) как бы персонифицировал умершего, который из «настоящего» мира раздавал сладости; видимо, поэтому в поминальных причитаниях осетин сохранились и такие обращения к усопшему: «Собрались и маленькие дети, ожидающие от тебя сладостей, которые ты принёс с собой [Уарзиати 2007: 227].

Как следствие, предметы, вышедшие из обихода, забытые, уже не изготовляются, но на смену им приходят новые, что еще раз свидетельствует о том, что обряд не отмирает, а, наоборот, продолжает развиваться, приобретая новые черты.

Къуту. Один из сравнительно недавно появившихся обрядовых атрибутов – ***къуту*** (см. Приложение). Нигде в литературе не встречается, кроме того, сами информаторы говорят о том, что раньше подобный обрядовый элемент не использовался в поминальном обряде *зазхæссæн*. Нет также единого слова для обозначения его: *къуту, мæкъуыл, кулёк.*

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева лексема *къуту* означает ёмкость, клеть, корзину для хранения зерна и пр.

Вероятно, из тюрк. *qutu* ‘коробка’ [Абаев I, 1958: 643]. К.Л. Хетагуров в этнографическом очерке «Особа», описывая традиционный быт и хозяйство осетин, приводит: «Солома и мякина складывались для зимнего корма; зерно очищалось, проветривалось, просушивалось, сортировалось и ссыпалось в смазанные плетенки – *къуту*, которые заранее распределялись по периодам продовольствия семьи до будущего урожая и на посев.

Вскрытие *къуту* не в срок могло быть только по самой крайней необходимости» [Хетагуров 1999: 23].

В поминальной обрядности предмет представляет собой бумажный каркас в виде конуса, украшенный различными сладостями, чаще конфетами. Готовится он преимущественно для покойных женщин. «*Сылгоймагæн ма вот за последние годы стали делать, я не пойму с какой это целью… вроде башни… ахæм къафеттæй. Картонæй афтæ скæн конусы хуызæн, æмæ йыл бакæнынц изюм, къафеттæ. Там, значит, обшивают – ряда два изюма, потом конфеты, твоя фантазия. Рæсугъддæр куыд уа, афтæ*. – Женщине еще… из конфет. Из картонной бумаги делают фигуру вроде конуса и прикрепляют к ней изюм, конфеты… Так, чтобы было красивее» (8).

«*Иннæ та… копна куыд у иронау… мæкъуыл скодта. Мæнæ афтид къафеттæ, мæнæ ёлкæйы хуызæн чи сты*. – А другое… как копна по-осетински… копну сделала. Просто конфеты, те, что на ёлку похожи» (23).

И даже толкования данного атрибута совершенно разные, соотносят его даже с сельскохозяйственным трудом: «*Мæнæ мæкъуыл* – чисто символически сельскохозяйственный труд» (7), и здесь можно привести перевод слова *мæкъуыл* – ‘копна’, дигорское ‘копна ячменя, пшеницы’ [Абаев II, 1958: 85], а кто-то считает, что он служит своеобразным «заменителем» обрядового дерева *зазбæлас*: «*Раздæр æй нæ кодтой. А сейчас вместо…* − Раньше не делали его» (8). «*Уый дæр гъе афтæ, зазбæласы бæсты*. – Это также вместо обрядового дерева *зазбалас*» (18).

Еще один, сравнительно недавно появившийся, предмет, который также готовят для покойной женщины, – **корзинка**: «Вот эта корзиночка тоже появилась, например, совсем недавно, буквально 3−4 года» (7). «*Фæкæнынц ма кæлмæрзæн, корзинка, раздарæн…* − Готовят еще косынку, корзинку, передник» (2).

«*Æмæ ацы карзинкæтæ дæр нæ уыдысты*. Вот они уже появились совсем недавно. Вот мужчине, конечно, корзинку не делают, на этот стол не поставят. А женщине опять же корзиночка, как раз предмет её. – А этих корзинок тоже не было» (7). «*Корзинæ − уый*

та афтæ, рæсугъдæн, корзинæ æмæ йын йæ хуылфы къафеттæ. – А корзинка – это для красоты, корзина, а в ней – конфеты» (18).

Аналогия нашлась только в далёкой Италии, где в пост в большом количестве едят сухие фрукты. Поэтому повсюду на улицах много торговцев-лоточников, продающих это лакомство. И нередко в середине ящиков и корзин с фруктами возвышается большая кукла, изображающая старуху. Наряд её сделан из сушёного инжира, каштанов и других плодов этого сезона. Иногда кукла-старуха, руки, шея и уши которой делались из сухих фруктов, публично разрезались, фрукты рассыпались по земле, и на них набрасывались дети [Красновская 1977: 22].

Корзинку, как и всё остальное, делают из сладостей, а внутрь неё обычно кладут нитки с иголками и другие принадлежности для шитья. Кто-то для своей матери, которая при жизни очень любила шить, делает ножницы из изюма, некоторые могут сделать каркас швейной машины, который затем украшается изюмом. Здесь швейная машина пришла на смену ранее использовавшимся орудиям труда: «*Пирæн дæр ма-иу кодтой, ныр – нал.* – Чесалку для шерсти делали еще раньше, теперь уже нет» (2).

О нити как особой составляющей обряда скажем отдельно. На нить нанизываются все сладости, применяемые в обряде *зазхæссæн*. И катушка нити как сугубо женская принадлежность кладется в корзинку, изготовляемую покойной женщине.

По народным поверьям, нить служила средством передвижения покойного в потустороннем мире. «Поперёк тела усопшего кладут шерстяную нитку красного цвета, ярко-красной нитью обматывают и гроб несколько раз из конца в конец» [Еремина 1991: 141].

Для мужчин, естественно, готовят другие предметы. Если покойный был мужчиной пожилого возраста, то обязательно готовят из изюма шапку (*худ*), палку, трость (*лæдзæг*), пояс (*рон*): «*Стæйма лæгæн фæкæнынц къæцæл, стухынц изюм, æмæ ма худ дæр.* – А ещё мужчине готовят палку, обмотанную изюмом, и ещё шапку тоже» (6). «*Нæлгоймагæн ма – лæдзæг, чисмисæй худ.* – Мужчине – палку, из изюма шапку» (2). «*Нæлгоймагæн – худ. Уæд-иу бухар худтæ нæ дардтой, æмæ-иу картойнæй худы хуызæн скæрд, æмæ*

уыцы картоныл изюмтæ æндахыл бакæн, æмæ йæ æндахæй байдзаг кæн худ. Рон, худ – уыдон лæгтæн кодтой-иу, лæдзæг. – Мужчине – шапку. Раньше ведь носили шапки из овечьей шерсти. И из картона вырезали каркас шапки, и на этот картон крепили изюм, нанизанный на нитки. И вот этими нитками изюма нужно было заполнить эту шапку» (8). «Если усопший мужчина, то изюмом делают папаху, трость» (13). «Мужчине, конечно, делают шапку. Да! И еще… трость» (7).

Кроме этих предметов, готовят другие, связанные либо с работой, либо с увлечениями покойного. «*Мæнæ Хаджуйæн та шахматный доска скодтой, уарзта шахмæттæй хъазын*. – Вот для Хаджу сделали шахматную доску, он любил играть в шахматы» (2). «Теперь вот, например, её (соседки – Д.М.) брат умер. Он всю жизнь проработал шофёром, последняя машина была… он сидел на автобусе, и старшая дочь сделала автобус. Сделали каркас и изюмом обработали. Все удивлялись. То есть, обычно чем человек занимается…» (7)

Здесь же хочется сказать о *цветовой символике* обряда. Если осетинский поминальный обряд *зæрдæвæрæн* (*зардаваран*) преимущественно строится вокруг *зеленого* (*цъæх, кæрдæгхуыз*) – цвета дёрна, обрядообразующего элемента, то рассматриваемый обряд – вокруг *жёлтого* (и в частности, его оттенка – золотого) – цвета изюма, который используется в формировании практически всех атрибутов обряда. Осетинское *бур* (жёлтый) в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева представлено восходящим к старой субстантивной евразийской лексике. С одной стороны, оно «неотделимо от русского *бурый*, с другой – от перс. *būr*, *bōr* ‘бурый’, ‘рыжий’, ‘желтый’, пам. язг. *bar*, пам.т. *vür*, пам.м. *vūr*, ягн. *vur*. Вместе с ними восходит к старому субстратному евразиатскому слову, представленному в различных языковых группах». Судя по тому, что оно служит в осетинском языке эпитетом божества огня *Бур-Æртхурон*, а также эпонимом виднейшей нартовской фамилии в эпосе (*Борæтæ, Бурæ-фæрныг*), слово было связано с примитивными религиозно-мифологическими представлениями [Абаев I, 1958: 271−272]. Слово *бур* входит составной ча-

стью во множество слов, в том числе, в имена героев нартовского эпоса (*Бурæфæрныг*) и осетинских сказок (*Бурсамдзели*).

О том, что жёлтый цвет отражал реалии окружающего мира, такие, как «естественная среда обитания, природные объекты в виде света солнца, ряда цветных металлов, и, в первую очередь, меди (*бур*) и золота (*сыгъзæрин*), некоторых культурных злаков (*бур хор*), домашних животных (*бурæ нæл фыс*) и продуктов питания (*бурачъи фых*)», писал В.С. Уарзиати. Учёный также указывает на тесную связь понятий *жёлтый* и *золотой*.

В.С. Уарзиати, цитируя А. Лакиера, говорит об идее цветов, о распределении их символического значения: «Золото означает богатство, силу, верность, чистоту, постоянство; серебро – невинность, белизну, девственность; голубой цвет – величие, красоту, ясность; красный – храбрость, мужество, неустрашимость; зеленый – надежду, изобилие, свободу; черный – скромность, образованность, печаль, и пурпурный – достоинство, силу, могущество» [Уарзиати 2007: 262].

Проро́щенная пшеница. Отдельного внимания заслуживает такой элемент поминального обряда *зазхæссæн,* как пророщенная пшеница (*зад*). Придерживаясь классификации обрядовых символов А.В. Курочкина, рассматриваемый нами элемент может быть отнесен к подвиду, включающему материальные объекты, символическая функция которых вторична – это растения, существующие в природе явления и предметы, утилитарные вещи, получившие в обряде свое символическое осмысление [Курочкин 1982: 139], причём растения как органический элемент окружающей среды относятся к наиболее древним обрядовым элементам.

По мнению Б.А. Рыбакова, «идея зерна, семени как начала новой жизни пронизывает трипольскую пластику среднего и позднего периода» [Рыбаков. Электронный ресурс].

«Зерно – один из тех символов, которые пронизывают всю толщу обрядового универсума. Зерном гадают, им осыпают (“осевают”) молодых, новый дом; “кормят” могилу, послед; “очищают” роженицу. К этому следует добавить многочисленные обряды, связанные с севом, жатвой, первым и последним снопом, изделиями из муки, кашей и т.п.

Столь высокая символическая нагрузка объясняется, видимо, тем, что зерно – идеальная метафора любого циклического процесса, который может быть описан в терминах “жизни”, “смерти”, “возрождения” в применении к основным объектам бытия – человеку, социуму, дому, году и шире – культуре и природе. Отсюда – возможность многочисленных перекодировок и главной из них – уподобления жизни зерна жизни человека и наоборот» [Байбурин 1993: 214].

К поминальному дню *зазхæссæн* специально проращивают пшеницу. Она выкладывается в отдельную тарелку, вокруг неё кладут обычно разукрашенные, как к празднику Пасхи, яйца – *рæвдауæн (айк)*, в центр тарелки ставят свечу.

«*Æз ма мæнæу дæр ныссагътон: уалдзæг æрцыди, æмæ заз чи у, уый дæр ног тау рауагъта − уый дæр йæ ног азы хай. Гъе ныр, дам, мах Ног азы бæрæгбоны кæнæм ёлкæ. Мæрдтæн та гъе уый – йæ зазхæссæн, æмæ йыл къафеттæ æмæ адджинæгтæ бакæн. Мæнæу дæр афтæ: уалдзæг нæу, æмæ кæрдæг гъе ныр не ‘схæцыди? Æмæ йæ хай, йæ кæрдæджы хай, йæ цъæх нæууы хай.* – А я еще и пшеницу прорастила: весна наступила, и ель новые побеги дала – и это тоже часть его (покойного – М.Д.) нового года. Мы ведь в новый год ёлку наряжаем. А для умерших – их *зазхассан*, конфетами и сладостями украшают. И пшеница также: весна ведь, и трава ведь сейчас поднимается. И это его (покойного – М.Д.) часть, часть его травы, его зеленой поляны» (18).

«*Мæнæу… гъе ныр уый цæй тыххæй у, уый нал хъуыды кæнын. Абон дæргъы дæр æй хъуыды кæнын, мæнæу цæмæн кодтой, гъе ууыл. Нал æй хъуыды кæнын. Æз мæхæдæг-иу арæх кодтон. Гъе ныр цал зианы æрцыди, алкæддæр-иу мæнæу кодтон. Æмæ-иу чи бæрзонд ссыди, чи… куыд-иу байтыдта лæг, афтæ. Æнхъæлмæ, дам, фæкæсынц, уæдæ мын чи хуыздæр æрбахæсдзæни, чи мын хуыздæр ныххæлар кæндзæни*. – Пшеницу… Вот зачем пшеницу проращивают, это я уже не помню. Весь день сегодня вспоминала, зачем же пшеницу проращивают. Не помню. Я и сама часто делала. Сколько было похорон – всегда я делала. Одна высоко всходила, другая… как посеет человек... Говорят, покойный ждет, кто же лучшее мне принесет, кто лучше посвятит мне» (22).

«*Гъе уыцы мæнæу афтæмæй ныууадзынц мæрдты куадзæнмæ. Æмæ йæ ахæссынц уæлмæрдтæм. Æмæ уыцы рæстæг памятник тедтæ нæма вæййынц, æмæ зæххы гъе уый бæрц, мæнæу цæйиас у, уый бæрц бынат скæнынц, æмæ йын æй сæвæрынц. Фарон нæ мадæн куы скодтой, уæд ын ахæм ныхæстæ загътой: Мæнæ дæ мæнæуы хай, мæнæ дын хæлар уæд, æмæ дæ цæмæн хъæуы, цæмæн дæ бахъæудзæн, гъе уымæн дын уæд*. – Эту пшеницу так оставляют до Пасхи мертвых. И относят ее на кладбище. В это время еще не стоит на могиле памятник, и делают в земле углубление размером с площадь этой пророщенной пшеницы и кладут ее покойному. В прошлом году, когда нашей матери делали, сказали такие слова: «Вот часть твоей пшеницы, пусть будет тебе она посвящена, и зачем она нужна тебе, для чего понадобится в дальнейшем, пусть для того и будет» (23).

Чёткое объяснение данному элементу обряда *зазхæссæн* информаторы не дали. «*Мæнæу та махмæ никуы кодтой, æз æй ам федтон. Гъе ныр-иу нæ мад афтæ дзырдта: джыджына къахынмæ, дам, цæуынц. Кæд уымæ гæсгæ…* (Джыджына та цы у? – Д.М.) *Æмæ нæ зонын. Афтæ-иу дзырдта. Лауызгæнæнты та-иу дзырдта: «Джыджына къахынæй æрцæудзысты æмæ фæллад уыдзысты». Æмæ-иу лауызтæ скодта…* − А пшеницу у нас никогда не делали, я здесь ее только увидела. Вот мать наша говорила: идут они (покойные – М.Д.) копать *джыджына*. Может быть, в связи с этим… (А что такое *джыджына*? – М.Д.) А я не знаю. Так она говорила. А на *лауызганан* (осетинский поминальный обряд, относящийся к весеннему циклу обрядов. – М.Д.) она говорила: «Они *джыджына* копали, теперь, когда придут, будут уставшие». И пекла блины…» (2).

В «Осетинско-русском словаре» дается перевод лексемы *джыджына* – ландыш [Осетинско-русский словарь 2004: 221]. А. Кануков в примечании к статье «Годовые праздники осетин» объясняет данную лексему следующим образом: «Какое-то вещество, которое мёртвые выкапывают в далёкой стране. Целый год мёртвые питаются *дзыджина*» [Кануков 1987: 69−70]. В.С. Уарзиати указывает на сходство данного слова со словом «*дзадж-*

джын/*гахун*» в осетинском языке, означающим «обильный/с обильной начинкой» и связанным с «магическим значением слова» [Уарзиаты 1995: 60]. Но данная лексема, как в источниках, так и в собранных нами текстах связывается с другим поминальным обрядом – *лауызгæнæн*.

Здесь также уместно вспомнить о другом поминальном дне – *зæрдæвæрæн*, в который принято выкапывать где-нибудь на лугу траву вместе с землёй и выкладывать этим дёрном могилу. Таким образом, можно рассматривать пшеницу, которую проращивают специально к поминальному дню *зазхæссæн*, элементом, привнесённым из другого поминального обряда *зæрдæвæрæн*, или же как символ хлеба.

Возвращаясь к пророщенной пшенице, приготовляемой специально ко дню проведения обряда *зазхæссæн*, следует заметить, что в Осетии в силу конкретных природно-климатических условий запасы пшеницы были ограничены, поэтому в быту и фольклоре осетин она издавна наделена сакральными качествами. Осетинское название этой зерновой культуры – *мæнæу*, что в дословном переводе означает «мой злак». Подобное сращение притяжательного местоимения с названием злака, вероятно, является отголоском древнего культа съедобных растений. Другая культура – просо – была хорошо известна в прошлом осетинам, а еще раньше, и аланам. В современном осетинском языке она сохранила свое древнеиранское название «*еуу*», восходящее к архаическим древностям. В мифологии алан-осетин отмечен и герой Бурхорали − Патрон аланского проса. Любопытно, что от названия проса произошло и осетинское название для пшеницы (*мæнæу*) [Абаев 1949: 59].

Об использовании зерна в поминальной обрядности осетин можно судить также из следующего материала: «...устраивали «*Лæппуты хист*», готовили квас, хлеб (на каждый двор) и *дзæрнайы къоппа*. (Дзарна – из пшеницы, кукурузы или фасоли.) Собирали молодняк из всего села и раздавали им хлеба, *дзæрна* и по чашке квасу. Квас пили там же, а *дзарна* и хлеб приносили домой» [НА СОИГСИ. Фольклор, п. 89, д. 112, л. 198].

Поминание мёртвых в первую и все последующие субботы поста, так же, как и в предшествовавшие субботы масленицы, связано генетически с религиозными представлениями древнейших земледельцев, объединявших покойников, ушедших в землю, с хтоническими божествами, с годичным круговоротом природы.

Нельзя не заметить обилия изюма, сухофруктов и различных сладостей при проведении поминального обряда осетин *зазхассан*. Вот как объясняли его информаторы: «*Символ зазхассана, знаешь, в чем еще может быть? Это опять мои какие-то догадки. Кæсма, афæдзæй-афæдзмæ фæцæуынц бынатмæ. Афтæ фæзæгъынц, сорок днеймæ уд ам и, хæдзары и. До определенного пути он доходит в этом путешествии йæ мæрдты бæсты. Æмæ, дам, дарддæр куы цæуа, уæд йæ размæ сывæллæттæ уайы, æмæ сæ барæвдауын фæхъæуы. Æмæ йын уыцы зазхæссæн куы скæнынц, уæд дзы вæййы фылдæр адджинæгтæ – кæм æнгуз, кæм къафеттæ. Гъе уыдон, дам, сты сывæллæттæн. Райста йæ, кæмæн æй скодтай уый, æмæ йæ размæ цы сывæллæттæ тæхынц, уыдонæн сæ уары. Вот приблизительно так я мыслю. Сывæллæттæ дæр бирæ фæзиан вæййы…* – Символ *зазхассана*, знаешь, в чем еще может быть? Это опять мои какие-то догадки. Смотри, год он идет до назначенного места. Говорят, до сорока дней душа бывает в доме. До определенного пути он доходит в этом путешествии в своем царстве мёртвых. И, говорят, когда он идет дальше, ему навстречу бегут дети, которых необходимо приласкать. И когда справляют *зазхассан*, бывает больше сладкого – орехов, конфет. Говорят, они предназначаются детям. Взял он – тот, кому приготовили все это, – и раздает детям, бегущим ему навстречу. Вот приблизительно так я мыслю. Ведь детей тоже много умирает…» (23).

Связь поминального обряда осетин *зазхæссæн* с земледельческим культом налицо: в обряде достаточно атрибутов, имеющих отношение к идее плодородия. В частности, рассматриваемая пророщенная пшеница, обрядовый элемент *къуту (мæкъуыл)*, да и само обрядовое дерево – *зазбæлас*, а также атрибут *æлæм*, увешанные множеством сладостей, являются, несомненно, символами изобилия. Во многих обрядах зерно используется как символ

множества, обилия и имеет, по мнению Н.И. и С.М. Толстых, двухступенчатую символику: «зерно символизирует множество, а множество символизирует изобилие, богатство» [Толстой, Толстая 1993: 165], эти значения учёными приписываются и *хвое сосновой ветки*.

В поминальном обряде осетин *зазхæссæн* сохранены как архаичное дерево, так и более поздний элемент – злак. Широкое распространение хлеба (ритуальные пироги, хлеб) и зерна в рассматриваемом обряде, несомненно, указывает, в первую очередь, на их функцию как символов плодородия.

Новые стол и стул. К поминальному дню *зазхæссæн* родственниками умершего покупаются стол и стул, а также новые вещи, якобы для покойного (см. Приложение). На вопрос, с какой целью это делается, информаторы отвечали по-разному: «*Ома кæй фæдардта, уый йын фаг уыдис. Нырмæ. Дарддæр та дын ног, æнæконд дзабыртæ.* – То есть, того, что он носил, ему было достаточно. До сих пор. А дальше вот тебе новая, никем еще не надетая, обувь» (1). «*Стъол æмæ бандон-иу ногтæ æлхæдтой, стæй ног дзаума – хæдон, дзабыртæ, сылгоймагæн – халат, къаба. Цæмæй мæрдты бæсты ма йын хай уа хæдзарæй. Ирон адæммæ афтæ баззад рагæй*. – Стол и стул покупали новые, кроме того, новую одежду – рубашку, обувь, а женщине – халат, платье. Чтобы в царстве мертвых у покойного была ещё его часть, подарок от дома. У осетин так повелось издавна» (2).

Считается, что до времени проведения данного обряда покойный достиг какого-то определенного места в загробном мире, его одежда и обувь износились, и теперь ему необходимы новые вещи.

Поминальная трапеза рассматривается в трудах таких учёных, как Л.А. Чибиров [1976; 1984; 2008], В.С. Уарзиати [2007], А.Х. Хадикова [2003], З.Д. Гаглоева [2009], Е.Б. Бесолова [2008], О.А. Седакова [1979; 1979а; 1981; 1983; 1985], Г.К.Куликовский [1890], и др.

В рамках поминального обряда осетин *зазхæссæн* целесообразно рассмотрение терминологической микросистемы

«*яства*». Обрядовая еда в поминальном обряде занимает особое место как обязательный материальный атрибут. Еда, её приготовление, угощение во всех архаических традициях теснейшим образом связаны с культом мёртвых. Еда представляется строительным материалом загробья. Вопрос об обрядовых кушаниях в этнографических работах освещён мало, а исследования лингвистической направленности вовсе отсутствуют. В ряде работ Н.Ф. Сумцова, В.И. Ереминой рассматриваются обрядовые кушания лишь с историко-этнографической точки зрения.

Главенствующее место среди обрядовых яств занимают хлебные изделия. К поминальному столу обязательно пекут чётное количество традиционных осетинских пирогов с разными начинками. Во главе стола ставятся два пирога с сырной начинкой (*уæливæхтæ*), остальные (также в чётном количестве − по два или четыре) раскладываются по всему поминальному столу. Хлеб (*дзул, кæрдзын*) – наиболее сакральный вид пищи, символ достатка, изобилия, материального благополучия. Архаический характер имеет представление о том, что Бог наделяет хлебом человека, причем вместе с куском хлеба человек получает и свою «долю», своё счастье. Хлеб во всех видах, злаки, солома являлись символами солнечного бога. «Хлеб свят потому, что… он сам есть живое, божественное существо» [Потебня 2007: 123].

Издревле существовало обрядовое употребление печеного хлеба как самое полное проявление древнего земледельческого быта. Во всех событиях народной жизни, сложных и простых, важных и неважных, крупных и мелких, обнаруживается присутствие печеного хлеба. Можно смело утверждать, что народная жизнь во всей её полноте исторического развития, во всем её прошлом и настоящем наполнена употреблением хлеба [Сумцов 1996:175−176].

Ритуальный хлеб в осетинских поминальных обрядах представлен такими терминами, как *кæрдзын,* который в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева трактуется как «хлеб не-пшеничный (ячменный, кукурузный, просяной)» [Абаев I, 1958: 585−586]. Для осетинских пирогов, используемых в традиционной праздничной обрядности, в осе-

тинском языке имеется, по мнению наших информаторов, другой термин – *чъири*. Ритуальный хлеб именуется термином *дзул*. Семантика хлеба обнаруживается также в таком атрибуте поминального обряда, как пророщенная пшеница. Единственный термин, определяющий этот атрибут, – *zad* – [1]«солод», [3]«(хорошо) уродившийся (о злаках, плодовых деревьях и пр.)» [Абаев IV, 1989: 283].

Заимствованным в современное время является ритуальное блюдо из злаков – *кутья* – готовится из риса или другой крупы с медом и изюмом. Употребляется она на поминках, в том числе и в поминальном обряде *зазхæссæн*, а также в Рождество, в Сочельник и другие христианские праздники. Кроме того, в чашку со злаками (рисом или пшеницей) во время поминального обряда *зазхæссæн* ставят свечи люди, которые приходят в этот день в дом умершего.

Рассматривая яства в похоронной обрядности, Л.А. Чибиров указывает на две причины «кормления» покойника. Наиболее распространенная цель такого кормления – «задабривание» умершего, обеспечение его едой на том свете. Но существует и другая задача – угощая покойника, живые выделяют ему его «долю». При этом «задабривание» более актуально в поминальной обрядности, а выделение «доли» – в похоронной, когда умерший только начинает путь на тот свет [Чибиров 2008: 270]. На наш взгляд, данные объяснения актуальны как для поминального стола, так и для вещественной составляющей обряда *зазхæссæн*.

В сознании осетин существует четкое представление о необходимой потребности покойных в еде, питье, одежде, в любимых предметах, орудиях труда и т.д. Подобное представление является характерным для многих народов, в том числе и кавказских.

ГЛАВА V

РИТУАЛ И ТЕКСТ ПОМИНАЛЬНОГО ОБРЯДА *ЗÆРДÆВÆРÆН*

5.1. Номинация поминального обряда *зæрдæвæрæн*

Уникальный обряд *зæрдæвæрæн* занимает особое место в поминальном цикле осетин; наиболее результативным, по нашему мнению, является этнолингвистическое его рассмотрение.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева лексема *зæрдæвæрæн* (см. Приложение) определяется как «один из поминальных дней, приуроченный к христианскому празднику Вознесения.

− Собственно (день) укладки (*æвæрæн*) дёрна (*зæлдæ*) на могилах; иронская форма *зæрдæвæрæн* – вторичная: утраченное *зæлдæ* «дёрн» было заменено словом *зæрдæ* «сердце», и праздник стал пониматься не как день «дёрноукладки», а как день «обещания», от *зæрдæ æвæryn* «обещать», «обнадеживать» [Абаев IV, 1989: 302].

Следует сказать о том, что само название месяца май на осетинском языке звучит как *зæрдæвæрæны мæй* (*букв*. месяц, в котором справляют *зæрдæвæрæн*).

Первое упоминание об обряде находим в «Осетинских этюдах» В.Ф. Миллера. К маю месяцу относится праздник *стур хуцаубон* – собственно – «великое воскресенье», отголосок занесенного христианством Троицына дня. К этому дню кончают пахать, и молитвы испрашивают хороший урожай. На третий день праздника у дигорцев справляется поминка под названием *зæлдæгæрдæн* – резание дёрна. Родственники умершего в этом году режут дёрн и покрывают им могилу покойника [Миллер 1992: 460]. В этом факте учёный видит отголосок «*христианского Троицына дня*». Но, на наш взгляд, здесь уместнее проведение аналогии между другим осетинским обрядом *кæрдæгхæссæн* (название праздника, «пятидесятница цветоносная» [Абаев I, 1958: 583]) и Троицыным днём.

У Г. Цаголова данный обряд в списке справляемых осетинами поминок обозначен так: «*Зардаваран (обетные поминки)*: пива

больших котлов 2, араку 10 ведер, кроме того, режут 1−2 бык., 20−25 баранов» [Цаголов 1987: 276].

Особый интерес представляют ретроспективные сведения Г. Кокиева, поскольку они относятся ко времени, когда ещё практиковались склеповые захоронения. Описывая склеповый некрополь в Фаснале, он отмечал, что в фасадных стенах склепов, под самым гребнем, имеются специальные сквозные отверстия, через которые «в день первого после погребения покойника праздника Вознесения (zærdæværæn) принято было забрасывать *сердце и ногу барана*, зарезанного для поминок в этот день, *запекшуюся кровь* того же барана и одну *живую рыбу* – форель (выделено нами. – М.Д.)» [Кокиев 1928: 13−14].

Один из первых этнографов-осетин, А. Кануков, в статье «Годовые праздники осетин» пишет: «В день «Вознесения Господня» празднуется *зардаваран*, − установление (успокоение) сердца. Праздник этот, как объявляют, посвящается мёртвым. В этот день полагалось (и теперь делается во многих местах) – обновлять могилы вновь умерших. Дело в том, что когда хоронят кого-либо, то сверху могилу обкладывают каменьями, плитками и сверх этих плиток могилу посыпают землею. В день «успокоения сердца» сбрасывают землю, находящуюся сверх плиток, и кладут вместо земли одну большую каменную плиту, предварительно положив у памятника, находящегося у изголовья покойника, *сердце* зарезанного животного, *живую рыбу*, некоторые же добавляют еще *ногу* (выделено нами. – М.Д.) зарезанного животного. В этот день справляются многими поминки, куда приглашаются сельчане и гости и, помолившись за упокой души, принимаются за еду» [Кануков 1987: 72−73].

В записях Арчинова Ацамаза от 1960 г., хранящихся в НА СОИГСИ, дана следующая информация об обряде *зæрдæвæрæн*: «*Куадзæнæй 40 боны рацæуы, уæд вæййы зæрдæвæрæн. Цæмæн æй хонынц зæрдæвæрæн?*

Сауджыны дины чинджыты фыст ис афтæ. Чырыстийы амардыл 40 боны куы рацыди, уæд фæзынд йæ фæсдзæуинтæм æмæ сын зæрдæ сæвæрдта: Æз уæм дæс боны фæстæ фæзындзынæн, зæгъгæ, йæхæдæг, дам, уæларвмæ атахти.

Махмæ – ирон адæммæ – та зæрдæвæрæн у мæрдты бон. Зæрдæ æвæрæн æдзухдæр вæййы майрæмбоны. Бирæ уæрыкк-иу æргæвст æрцыд уыцы бон, æмæ-иу уæрыччы зæрдæтæ устытæ фыхæй ахастой уæлмæрдтæм æмæ сæ-иу марды ингæныл сæвæрдтой, æмæ дын ардыгæй йæ ном – зæрдæ æвæрæн. – Когда проходит 40 дней со дня Пасхи, проводят *зардаваран*. Почему его называют *зардаваран*? В книгах священников по религии написано следующее. Когда прошло 40 дней после смерти Христа, он явился своим ученикам и пообещал им: Я вернусь к вам через десять дней, а сам вознёсся. У нас – осетин – *зардаваран* − день мёртвых. *Зардаваран* обычно бывает в пятницу. Много ягнят резали в этот день, и сердца этих ягнят женщины вареными относили на кладбище и клали на могилу умершего, вот отсюда и название – сердце положить» [НА СОИГСИ, фольклор, д. 274, п. 125, с. 46−47].

Как мы можем заметить, в приведенном тексте название обряда состоит из двух лексем – *зæрдæ æвæрæн* и не оставляет сомнений в убежденности автора по поводу семантики обряда.

Наиболее полное описание обряда находим в книге Б. Каргиева «Осетинские обряды и обычаи» [Каргиев 1991]. *Зардаваран* справляют в четверг. Раньше односельчане, содержавшие скотину, выделяли для покойного ягненка. В давние времена устраивали такие поминки *зардаваран*, на которых резали двух-трех быков и до тридцати баранов. После жертвоприношения животных, соседи и родственники шли к могиле покойного. Если он похоронен не в склепе, а в земле, *могилу выкладывают дёрном, вокруг могилы кладут камни или деревянные палки*. Те, кто может, устанавливают каменный памятник, или металлическую ограду. *Когда могила выстлана дёрном, это приятно родственникам покойного, они считают, что их умерший родственник находится в раю, сидит на зеленой траве* (выделено нами. – М.Д.). До того, как всё посвящают, пироги, напитки, отварное мясо, а также сырое сердце закланного животного относят к месту захоронения умершего (к могиле, либо к склепу) [Там же: 116−117].

Описание обряда дается в рукописи Е.Н. Студенецкой: «В мае, по рассказам информатора из Даргавса, был *день поминания всех усопших* – Зардаваран бон. Приготовляли пиво, араку, мясо, птицу, яйца, пироги и др.

Женщины несли угощение на кладбище. В его состав обязательно входило *целое вареное сердце, рыба, лук или орех*. На могиле выкапывали ямку и там оставляли эту еду. Остальное угощенье съедали. Мужчины на кладбище не ходили, а угощались дома. Мясо готовили мужчины, а пироги – женщины. Прислуживали мальчики.

Сначала звали старика, он брал чашку пива и чашку араки, уходил во двор и пил там или отдавал кому-либо питье. А потом и всё угощение выносили во двор, садились за столики по четыре человека и целый день ели и пили» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 118].

Л.А. Чибиров видит корни рассматриваемого поминального обряда в православии с сохранением отдельных языческих элементов: «В четверг шестой недели после Пасхи (*Куадзæн*) повсеместно в Северной и Южной Осетии (за исключением мусульман) отмечался *Зæрдæвæрæн* (диг. *Зæлдкæрдæн*). Праздник соответствует христианскому Вознесению Господню и получил у осетин однобокое развитие как день поминовения усопших. В этот день принято очищать, приводить в порядок могилы недавно умерших, сажать на них цветы, молодые деревья, обкладывать их дерном, строить склепы, а позже и памятники. В могилу под надгробный камень или столб покойника закапывали сердце закланного барана или живую рыбу, что означало, что умерший член семьи не забыт оставшимися родными.

На поминальный стол подавали самые разнообразные блюда вплоть до сладостей (чтобы покойник имел возможность лакомиться ими на том свете). К этому же дню приурочивалось посвящение покойнику его одежды и постели. Праздник пришел к осетинам из православия, но сохранил в себе многие языческие элементы» [Чибиров 2008: 445].

О расточительности осетин при проведении поминальных обрядов говорят следующие воспоминания: «*Куы зæгъон, бирæ фос*

æмæ бирæ хор сæфти дзæгъæл хуымæтæджы. Зæгъын хъæуы уый, æмæ зæрдæ æвæрæны уæрыккæй кæй æргæвстой, уыдонæн банымайæн дæр нæй.

Мæ зæрдыл лæууы, скъоламæ ма куы цыдтæн, уæд Ходы Базыры фырт Хамболатæн зæрдæ æвæрæны хист скойдтой, мах сауджын иу къорд лæппуты акодта уырдæм, æмæ уым дзырдтой афтæ: ацы бонты, дам, Ходмæ æрхастой 50 уæрыччы. Уыдон иууылдæр æрцыдысты æргæвст, æмæ сæ хъæу бахордтой. Ныр иннæ мæрдджынтæм дæр хъуамæ искæцæйты куыннæ æрхастаиккой? – Если сказать, много скотины и зерна тратилось впустую. Надо сказать и о том, что нельзя даже сосчитать, сколько резали баранов в день *зардаваран*.

Мне вспоминается, когда я учился еще в школе, в селении Ход Камболату, сыну Базыра, делали поминки *зардаваран*. Нас, группу мальчиков, священник отвел туда, и вот, что говорили на поминках: в эти дни в Ход привезли 50 баранов. Все они были зарезаны и съедены сельчанами. И в других семьях, наверное, была такая же обстановка» [НА СОИГСИ, фольклор, д. 274, п. 125, с. 50].

Ф.Х. Хозиев в книге «*Уæлладжыры комыл – Туалтæм*» («Через Алагирское ущелье в Туалию») пишет: «*Зæрдæвæрæн у мæрдты номарæн иумæйаг бон. Ацы бон алчи зилы йæ уæлмæрдмæ. Йæ марды ном зианджын ары цæхх æмæ кæрдзынæй. Ног зианджын йæ марды ингæныл æвæрдта нæуу, сагъта дурын цырт. Æххуысмæ йæм цыдысты хиуæттæ æмæ сыхæгтæ. Мардæн йæ нæууы хай æмæ йæ цырт ныххæлар кæнынæн æргæвстой уæрыкк.*

Куыст фæуыны фæстæ лæггадгæнджытæ сыхы æмæ хæдзары хистæртимæ мардæн хæлар кодтой йæ нæууы хай æмæ йæ цырт. Устытæ семæ хастой уæлмæрдмæ рухсаггæгтæ æмæ бадтысты цъæх нæууыл. Уырдыгæй цыдысты сæ хæдзæрттæм. − Зардаваран – один из общих поминальных дней. В этот день каждый ухаживает за могилами родных. Поминает умерших хлебом и солью. Тот, у кого недавно умер кто-то из родных, обкладывал его могилу дёрном, устанавливал каменный памятник. Помогали ему близкие и соседи. Чтобы посвятить умершему его часть дёрна и его памятник, резали ягненка.

По окончании этих работ младшие вместе со старшинами села и дома посвящали покойному его часть дёрна и его памятник. Женщины брали с собой на кладбище что-нибудь из еды и сидели на зелёной траве. Оттуда каждая шла к себе домой» [Хозиты 1999: 217–218].

Название обряда *зæрдæвæрæн* объясняется нашими информаторами по-разному: «*Уый тыххæй æмæ зæрдæ бавæрынц*. – Потому что сердце хоронят» (23). «*Зæрдæ ингæны нывæрынц. Скъахынц æй, æмæ сæ уым нæ бавæрынц?..* – Сердце кладут в могилу. Раскапывают ее, и туда ведь кладут…» (22). «*Уый раст нæу. Зæлдæвæрæн у. Кæрдæг. Мæнæ-иу дзы кæрдæг афтæ пластами сæвæрдтой могилæйыл. Стод зæлд, зæгъгæ, æмæ зæрдæ, зæгъгæ, чидæр фæрæдыди, æмæ гъе афтæмæй зæрдæвæрæн ацыди*. − Это неправильно. *Залдаваран* называется. Трава. Могилу обкладывали пластами травы. А потом *зæлд* (диг. трава – М.Д.), и *зæрдæ* (сердце – М.Д.), кто-то ошибся, и оттуда пошло *зардаваран*» (21).

Определим место рассматриваемого обряда в цикле поминальных дней. В этой связи привлекает внимание представление о том, что *зæрдæвæрæн* связан с завершением какого-то этапа в посмертной судьбе души. На это указывает прекращение траура после *зæрдæвæрæн,* окончание работ по оформлению погребального сооружения; отметим также совпадения *зæрдæвæрæн* с праздником Вознесения Господня – евангельское предание о вознесении на небо воскресшего Христа могло интерпретироваться плохо усвоившими христианское вероучение осетинами как восхождение в мир предков. Проецируемые на людей, эти представления означали, что *зæрдæвæрæн* знаменует окончательный переход души в «истинный мир» − *æцæг дуне* (мир живых, как известно, называли *мæнг дуне* – «ложный мир»).

Время проведения поминального обряда *зæрдæвæрæн* фиксированное: обряд справляется обязательно в четверг шестой недели после Пасхи.

«Зардаваран справляют в четверг» [Каргиев 1991: 116–117].

Е.Н. Студенецкая приводит: «В мае, по рассказам информато-

ра из Даргавса, был день поминания всех усопших – *Зардаваран* бон. [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 118].

«*Зæлдкæрдæн – зæлдæвæрæн. Йенур майы мæй кæронæй, кæнæ июни райдайæн, дæ рæстæг куыд æй, афтæмæй. – Залдкардан – залдаваран*. Где-то в конце месяца мая или в начале июня, как подойдет время» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 652, л. 17].

На исполнение обряда не в четверг, а в пятницу указывают наши информаторы: «*Зæрдæвæрæн та вæййы июны фæстаг майрæмбоны. – Зардаваран* бывает в последнюю пятницу июня» (17). «*Зæрдæвæрæн майы мæйы вæййы. – Зардаваран* бывает в месяце мае» (15а). «*Майы, кæнæ июнмæ дæр рахæссы.* – В мае, или может и на июнь выпасть» (16).

О пятнице говорится и в записях Ацамаза Арчинова: *«Зæрдæ æвæрæн æдзухдæр вæййы майрæмбоны. – Зардаваран* всегда проводят в пятницу» [НА СОИГСИ. Фольклор, д. 274, п. 125, с. 46–47].

Поминальный обряд *зæрдæвæрæн* относится к тем обрядам, которые справляются людьми, чьи родственники умерли в течение календарного года: «*Зæрдæвæрæн уый мæнæ ног мæрдджынтæн кæнынц, афæдз ыл куы нæма рацæуы, гъе уæд, æндæр иннæтæн, зæронд мæрдтæн нал кæнынц, фæлæ ног мæрдджын чи уа, афæдз ыл куы нæма сæххæст уа, зæрдæвæрæн гъе уæд кæнынц. – Зардаваран* справляют только те, у кого в течение года умер кто-либо из близких, когда не прошел еще год со дня смерти, а остальным – тем, кто умер давно – не делают, только недавно умершим, когда не прошел еще год, *зардаваран* справляют тогда лишь» (16). В данном случае мы имеем пример «ритуального поведения», ситуацию, «при которой в народном сознании резко дифференцируется практическая и символическая деятельность, когда поведение участников обряда в той же мере, как и произносимые ими слова, получают знаковую функцию, обеспечивающую действенность обряда, его практическую целесообразность» [Померанцева 1982: 34].

В процессе исторического развития осетинского языка многие слова утратили свою внутреннюю форму: в народном сознании

оказались забытыми те мотивационные признаки, которые легли в основу этих слов; более того, у многих из них вследствие различных фонетических процессов произошёл разрыв связи, что привело к перестройке их семантических связей.

Продуктом деэтимологизации является и лексема *зæрдæвæрæн:* произошло коррелятивное изменение первичного значения «укладывать дёрн» – *зæлдæвæрæн* вследствие звуковых изменений, нарушивших смысловые связи слов. Попытки найти эту внутреннюю смысловую связь на основе чисто внешнего, звукового совпадения слов *зæрдæвæрæн* и *зæлдæвæрæн* без учёта реальных фактов их происхождения, безусловно, приводят к ложной этимологии.

Таким образом, большинство учёных придерживаются мнения о происхождении номинации поминального обряда *зæрдæвæрæн* от *зæлдæ* (*диг*. молодая трава, дёрн) и *æвæрын* (класть, возлагать), тем более что названия поминальных дней, связанные с номинацией дёрна, есть и в других языках (см.: татар. *цым,* словац. *бусани* «дёрн») [Ярзуткина. Электронный ресурс; Кашуба 1977: 261].

В семантике лексемы *зæрдæвæрæн* не следует преуменьшать и значение **обещания**. Оно воспринимается информаторами как естественное, истинное, кроме того, это иллокутивное высказывание – обещание – входит в структуру самого текста обряда посвящения: *«…зæрдæ та дын æвæрынц æмæ дæ зæрдæ ма ‘хсайæд, мæнæ бинонтæ дын* ***зæрдæ æвæрынц****, æмæ дæ нæ ферох кæндзысты. Йæ нысан гъе уый у. Главный*. – …а сердце тебе кладут, и пусть сердце твоё не тревожится, семья ***обещает*** тебе, что не забудет тебя. Вот в этом и есть значение. Главное» (16).

В русском языке, как известно, *обещание* составляет смысл глагола *обещать*. Хотя, с точки зрения лингвистической прагматики, иллокутивное высказывание – обещание – пришлось бы рассматривать в прагматике, а значение слова *обещать* – в семантике (как если бы эти задачи не имели ничего общего между собой) [Падучева 1997: 7].

Древнерусский корень ***вѣтъ*** (совет, договор) в лексемах «ответ, обет, завет, завещать и др.» [Фасмер 1986: 305−306]. Лексе-

ма «завет» имеет два значения: 1. а) наставление, совет, наказ, данные потомкам, последователям; б) обычай, унаследованный от прошлого; 2. *устар*. обет, обещание [Ефремова 2000: 89]. Ещё больше значение лексемы проясняется, если обратиться к христианскому Ветхому Завету, трактующемуся как *союз человека с Богом.*

Значение обещания проявляется также во фразеологических сочетаниях *særdæbæræn dзырд kænын* и *særdæbæræn ныхас kænын*, что означает заверять, обещать, уверять. В качестве примера в словарной статье «Фразеологического словаря осетинского языка» использовано предложение «*Fædзæхсын dæ, mæ хъæбул, йæ særdæ рыст у æмæ-иу ын дыууæ* ***særdæbæræn дзырды*** *ma бахæлæг kæн*. – Прошу тебя, дитя моё, на сердце у него наболело, и не пожалей для него два ободряющих слова» [Фразеологический словарь осетинского языка 2003: 127].

5.2. Семантика и символика ритуала и текста обряда *særdæbæræn*

5.2.1. Семантика поминального жертвоприношения

Обряд *særdæbæræn* в настоящее время справляется в Осетии в семьях, потерявших кого-либо из родных в течение календарного года. Конечно, обряд утратил некоторые свои черты, но, тем не менее, нельзя сказать, что он забывается. Обряд строится вокруг **двух** центральных обрядовых действий – ***заклания жертвенного животного и закапывания его сердца и ноги вместе с живой рыбой на могиле умершего***, а также ***обкладывания могилы дёрном***.

Кроме того, для нас существенно то, что в поминальном обряде *særdæbæræn* обрядовые действия сопровождаются словом, благодаря чему возникает функционально единая магическая структура, в которой магия атрибутов, действа, жеста венчается магией слова, а слово здесь несёт не только эстетическую нагрузку, но и наиболее сильно выражает доминантную функцию всей структуры.

В фольклорном фонде НА СОИГСИ в материалах Арчинова в перечне поминальных обрядов изучаемый нами обряд называется «*Зæрдæ æвæрæны Стырдæр Хист*» (букв. большие поминки закладывания сердца) и добавлено: «*кусарт æнæмæнгæй*» (жертва обязательна) [НА СОИГСИ, фольклор, п. 125, д. 273, с. 28].

О том, как проводился обряд *зæрдæвæрæн*, сказано и в материале, записанном со слов Георгия Черчесова в с. Цамад в 1940 г.: «Пятые поминки, так называемые «Зардаваран». Варили пиво, резали до 30 барашек. Кто в силах был из родственников, тот присылал в дом покойника 1 барашка. После собирали людей из всех селений и ставили 1 барашка на троих, а также выпивку и другие кушанья» [НА СОИГСИ, фольклор, п. 89, д.112, л.199].

Обязательным является принесение в жертву барана или ягненка: «*Фыс фæкæнынц. Кусарт фыс кæнынц, уый æнæмæнг хъæуы*. – Барана режут, это обязательно» (16). «*Устур косарт дзи нæ фæууй, фалæ дзи далис фус*... – Режут не большое животное, а годовалого ягнёнка» (12).

Обратим внимание на словосочетание *далис фус* (*диг.*), использованное в последнем тексте и означающее «годовалый барашек». В осетинских текстах чаще встречается слово *уæрыкк*, означающее «барашек, ягненок». Как мы можем заметить, в обряде *зæрдæвæрæн* в жертву приносился обязательно ягненок.

Обращаясь к христианской традиции, мы можем отметить характер жертвы – *агнец* (лат. – ягненок): ***однолетний без всякого порока ягненок мужского пола*** (выделено нами. – М.Д.).

Прежде всего, ягнёнок считался необходимой животной жертвой. Заклание животных – *тугуадзын* (букв. «пускание крови») – было обязательным элементом погребальной обрядности, считалось, что душа принесённого в жертву животного будет сопровождать душу покойного в загробный мир [Чибиров 1984: 29]. В день похорон осетины, как известно, приносили в жертву крупный рогатый скот и барана; со шкуры зарезанного в этот день барана кормили ячменем посвящаемого покойнику коня во время обряда *бæхфæлдисæн* [Кокоева 1980: 29; Шегрен 1981: 74; Тотров 1964: 37].

В связи с заупокойным жертвоприношением барана особый

интерес представляет записанная в 1909 г. Г.Д. Дзагуровым дигорская сказка «Бедняк и Барастур загробного мира». Герой сказки обнаружил трупы человека, коня, двух собак (чёрной и белой), и тут же встретил вепря. Герой похоронил в кургане человека вместе с конём и собаками, а труп вепря изрубил мечам. Впоследствии ему является погребенный им человек и оказывает ряд услуг. При прощании он рассказывает свою историю: «Меня убил проклятый вепрь; он убил и коня моего, и собак борзых, а ты похоронил нас с честью. Я – Барастур, владыка загробного мира… Когда же ты успокоишься от своих дел, то поезжай в мой дом и моим маленьким ножиком, который засунут с тыльной стороны моего кинжала, заколи рыжего барана, которого я откармливал семь лет, предварительно посвятив его мне» [Осетинские народные сказки 1973: 516].

Важным для нас здесь предстаёт то обстоятельство, что в роли благодарного мертвеца выступает сам повелитель загробного мира, не оставляя сомнений в том, что мы имеем дело с адаптацией мифологического текста. Имея в виду мифологическую роль персонажа, просящего совершить для него жертвоприношение барана, отчётливо обозначается особая важность этого действия в заупокойном ритуале.

В осетинском сказочном фольклоре отразились представления о душах в образе баранов. Ангел смерти (*удисæг*) изображается иногда в виде человека, угоняющего стадо овец – душ умерших, причём чистые детские души имеют вид белых ягнят. В этнографическом микрорегионе Урстуалта (в высокогорной зоне Южной Осетии), отличающимся особой архаичностью бытового уклада, сохранились воспоминания о ритуальной игре *фырыскъæфæн*. Игру устраивали в день погребения взрослого мужчины; всадники на полном скаку пытались выхватить барана из специально устроенной плетнёвой загородки. Победитель состязания получал барана в награду, и его семья готовила поминальное угощение в честь покойного [Тотров 1964: 39].

В настоящее время сложно судить о ритуальном значении обряда *фырыскъæфæн*, но весьма вероятно, что оно обусловлено

представлениями о душе в образе барана. В свете представлений о зооморфном воплощении души можно рассматривать также существовавший в прошлом в Осетии обычай увенчивать скульптурным изображением барана намогильные памятники [Динник 1893: 55]. Особый интерес представляет сказочный мотив барана-посредника между мирами, который забрасывает в верхний мир того, кто ухватился бы за его правый рог, и в преисподнюю – того, кто схватил бы его за левый; по другой версии, эту роль исполняют два барана: белый, соответственно, переправляет в верхний мир, чёрный – в нижний [Ирон адæмон аргъæуттæ 1959, I: 171].

Приведённые выше сведения свидетельствуют, что ритуальная роль барана в осетинской обрядности связана в том числе, с представлениями о душе и передвижении души в загробный мир. Аналогичные представления были широко распространены у родственных осетинам ираноязычных народов. Так, таджики Хуфа после смерти человека приносили в жертву белого барашка, над которым совершали обряд омовения, как если бы он был человеком [Андреев 1953: 196]. Ягнобцы устраивали поминки по погибшей овце, совершая погребальные обряды как над умершим человеком [Пещерева1976: 76−77]. В ваханской сказке, совершая ложное захоронение человека, который в действительности жив, в могилу помещают овцу [Сказки народов Памира 1976: 307]. У узбеков Хорезма, потомков древнего ираноязычного населения Средней Азии, существовал обычай резать барана в момент выноса покойника из дома, с тем, «чтобы два духа (человека и животного) соединились и вместе ушли на тот свет». В Хиве зафиксировано представление, что «душа барана вселяется в умершего человека» [Снесарев 1969: 115].

У ряда народов и этнических групп Средней Азии выявлены представления, что зарезанный для поминок баран помогает душе перейти через мост в царство мёртвых. Шугнанцы считали, что душа человека, которому устроили поминки при жизни, непременно должна попасть в рай; держась за шерсть зарезанного на этих поминках барана, она благополучно пройдёт мост Сират и достигнет рая. По другой версии, баран перевезёт душу на себе.

Человек, который намеревался устроить себе поминки при жизни, выбирал новорожденного ягнёнка белого или серого цвета и откармливал его в течение трёх-четырёх лет [Юсуфбекова 1987: 183–184] подобно тому, как, заранее откармливал барана для поминального жертвоприношения *Барастыр* в осетинской сказке. Интересно, что головы, ноги, шею, грудину, сердце, лёгкие и печень не варили, а отдавали тем, кто принимал участие в убое и разделке барана [Там же: 186].

Таджики считали, что если человек при жизни зарезал барана с богоугодной целью, на том свете баран перевезёт его на себе через мост, ведущий в рай [Рахимов 1953: 121]. По туркменскому поверью, баран помогает душе перейти в рай [Басилов 1963: 144]. Б.А. Литвинский усматривает в этих верованиях зороастрийское представление о том, что *фарн* помогает душе, если выполнены ритуальные предписания по принесению в жертву барана, перейти через Чинватский мост [Литвинский 1981: 108]. Не отвергая в принципе эту мысль, отметим, что, судя по тому, что в осетинском материале сохранились следы ритуальной роли барана в связи с представлениями о посмертном пути души и о связи концепта *фарн* с бараном, рассматриваемые верования должны считаться дозороастрийскими [см. также Абаев 1960: 2−3].

Исследования этнолингвистов позволяют взглянуть на данную проблему в контексте индоевропейских представлений о загробном мире. Е.В. Тюлина, ссылаясь на В.Н. Топорова, пишет в частности, что «уподобление мёртвого жертвенному животному имеет своими источниками архаические индоевропейские воззрения на мир мёртвых как на пастбище, на котором в образе скота пасутся души умерших» [Тюлина 1988: 50]. Эти представления о мире мёртвых как о пастбище, на котором пасутся души умерших и принесённых в жертву животных, надёжно реконструируются на основе свидетельств архаических ритуальных текстов хеттской, индоиранской и греческой традиций. Обширный лексический материал указывает на универсальность этих идей для индоевропейских племён; понятия «мир мёртвых», «обитель мёртвых», «бог мёртвых» и т.д. обозначаются терминами, произ-

водными от индоевропейского *uel «пастбище», «луг», «обитали-ще мёртвых» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 823−824].

Для обозначения поминального жертвоприношения, в отличие от жертвоприношения праздничного (*кусарт кæнын*), в осетинском языке употребляется глагол ***æргæвдын***: «*Аргæвдынц уæрыкк, æмæ уæрыккæн йæ зæрдæ тæвдæй, стæй йæ иу къах – гъе уыдон ахæссынц уæлмæрдмæ æмæ сæ бавæрынц мардæн йæ фарсмæ. Дыууæ кæрдзыны ахæссынц семæ, æмæ йын сæ ныххæлар кæнынц, æмæ сæ афтæмæй бавæрынц*. – Режут ягненка, и сердце ягненка горячим, а также одну ногу его – вот это относят на кладбище и кладут рядом с умершим. Два пирога несут с собой, посвящают их (сердце и ногу – М.Д.) ему и так зарывают в землю (17).

«*Зæрдæвæрæны та фыс аргæвдынц æмæ йын йæ зæрдæ баныгæнынц уæлмæрдты. Къæхтæ дæр ма.* – На *зардаваран* режут барана, и сердце его зарывают на кладбище. И ноги тоже (18). «*Фыс дзы аргæвдын фæхъæуы*. – Надо бывает барана зарезать» (20). «*Уæрыкк та… Я так думаю, это символ чистоты моральной. Æвæццæгæн æмæ сæ хъæуы гъе уым ахæм сыгъдæг уды… как жертвоприношение. Моральной чистоты, именно æнæчъизи*. – А ягненок… Наверное, на том свете им нужны такие чистые существа… для жертвоприношение» (23).

Интересны объяснения семантики манипуляций, проводимых с сердцем и ногой жертвенного животного. «*Уæрыкк аргæвдынц æмæ йын йæ зæрдæ сæвæрынц. Зæрдæйы уæрыкк, зæгъгæ, æмæ зæрдæвæрæн. Стод уæрыккæн йæ къабæзтæй, стджытæй зæрдæимæ иумæ. Уæрыччы къæхтæ зæрдæимæ æмæ кæсаг – гъе уыдон февæрынц нывæрзæны.* – Режут ягненка и кладут его сердце. Ягненок сердца, говорят, и поэтому *зардаваран*. И еще какие-то части ягненка, что-то из костей вместе с сердцем. Ножки ягненка вместе с сердцем и рыбу кладут в изголовье» (15а).

«*Фысæн йæ галиу къах, æгас кæсаг иу. Зæрдæ доны ныппарынц. Æмæ зæрдæ, фысы зæрдæ, банкæйы доны сæвæр, æмæ йæ галиу къах. Араугæ йæ ма скæн, афтæ. Гъе ныр æнæуый сæр тедтæ нæ фæарауынц, къæхтæ дæр. Фæлæ нæй, ай та араугæн нæй. Къах куыд алыг кæнынц, афтæмæй. Æмæ сæ ахæсс, кæсаг дæр. Æмæ йæ*

сæры ‘рдыгæй баныгæн. – Левую ногу барана, одну живую рыбу. Сердце опускают в воду. И сердце, баранье сердце, кладут в банку с водой и левую ножку. Не опаляя ее. Вообще же голову и ноги опаляют. Ну а эту нельзя опалять. Ножку как отрезают, в таком же виде. И отнеси вместе с рыбой. И зарой со стороны изголовья (20).

«*Фыс аргæвдынц, йæ раззаг къах æмæ йын йæ зæрдæ ралыг кæнынц, уæлмæрдмæ ахæссынц æмæ сæ ингæны кæрон гъе уым баныгæнынц. Раззаг къæхтæй иу. Кусарт куы акæнынц, уæд сæ фыцгæ нæма скæнынц, фæлæ дзы гъе уыдон – зæрдæ æмæ къах. Йæ нысан гъе уый у, æмæ мæнæ дæ фæстæ чи и, уыдон къахджын уæнт, дæ ингæнмæ дын цæуой дзæбæхæй, æнæнизæй. Зæрдæ та дын æвæрынц æмæ дæ зæрдæ ма ‘хсайæд, мæнæ бинонтæ дын зæрдæ æвæрынц, æмæ дæ нæ ферох кæндзысты. Йæ нысан гъе уый у*. – Режут ягненка, переднюю ножку и сердце вырезают, относят их на кладбище и зарывают в изголовье могилы. Одну из передних ножек. Когда режут ягненка, ничего еще не варят, но вот это – сердце и ногу. Вот что это значит: чтобы те, кто остались после тебя, были резвыми, чтобы на могилу к тебе приходили здоровыми. А сердце тебе кладут, и пусть сердце твое не переживает, семья твоя обещает тебе, что не забудут тебя. Вот что это значит» (16).

В «Материалах по религиозным верованиям народов Северного Кавказа» Е.Н. Студенецкой содержится: «В Чегемском ущелье нам рассказывали о чудесном существе по названию къызыл кёз (красный глаз). «У него на лбу один глаз, а под ним бровь. Уши такие – одним подстелет, другим покроется». Он нападает ночью на путников, если ему предварительно не принесут в жертву барашка и не оставят ему долю. *Ноги и голову при этой жертве надо закопать в землю* (выделено нами. – М.Д.)» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 35−36].

Несколько иное описание мы видим в записях Арчинова Ацамаза: «*Бирæ уæрыкк-иу æргæвст æрцыд уыцы бон, æмæ-иу уæрыччы зæрдæтæ устытæ фыхæй ахастой уæлмæрдтæм æмæ сæ-иу марды ингæныл сæвæрдтой*. – Много баранов резали в этот день, и сердца ягнят женщины вареными относили на кладбище

и клали на могилу умершего» [НА СОИГСИ, фольклор, д. 274, п. 125, с. 46].

В селении Дзуарикау Алагирского района также известен ритуал закапывания сердца и передней ноги жертвенного животного: «*Зæрдæвæрæн – кусарты зæрдæ æмæ йæ раззаг галиу къах ингæны бавæрынц. – Зардаваран* – сердце и переднюю левую ножку жертвенного животного кладут в могилу» [НА СОИГСИ, фольклор, инв.№1.617, д. 631, л. 23].

Элемент захоронения костей и вырастания из трупа волшебного дерева рассмотрен подробно В.Я. Проппом в работе «К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле)» [Пропп 1934]. Сгруппировав материал, учёный выделяет следующие пункты для дальнейшего рассмотрения: 1) сохранение и закапывание костей или части тела убитого животного; 2) продолжение жизни убитого в виде растения; 3) помощь убитого из-за могилы оставшимся в живых родным. При этом первый пункт может встречаться не только в мифологии, но и в других различных формах, таких как обычай, обряд, захоронение может совершаться и символически (здесь автор указывает на вариативность объекта обряда – хорониться могут животное, человек, а также изображение божества, либо части тела божества, с тем, чтобы это божество воскресло, например, в виде растения) [Там же: 135].

Как мы можем заметить, соматизм *зæрдæ* употребляется в текстах в составе различных устойчивых словосочетаний в значениях:

1) *зæрдæ* – сердце; 2) *зæрдæ æвæрын* – давать обещание, обнадеживать; 3) *зæрдæ ‘хсайы* – переживать; 4) *зæрдæ дарæг* – надежда и др.

«*Нывыл нын ракæн гъе ныр дæ зарæг,*

Мæнæн мæ уарзон мæ ***зæрдæ дарæг***» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 362, п. 141].

Среди выражений, записанных Гаппо Баевым, встречается бранная формула «*Дæ зæрдæ дарæнтæ амæлæнт»,* ласкательное *«мæ зæрдæ»* [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 32-5, п. 75].

«Еубон, зæгъуй, Сатанæйæн æ зæрдæ бæргæ баунгæг. – Однажды сжалось сердце у Сатаны» [Нарты I, 1990: 194].

Понятие «сердце» занимает центральное место в мистике, религии и в поэзии всех народов. *Сердце* обнимает собою не только явления психической, но и физической жизни. Все явления жизни исходят из него и возвращаются к нему, действуют на *сердце*.

5.2.2. Символ *туг* (кровь)

В некоторых селах и районах Осетии вместе с сердцем, ногой жертвенного животного и живой рыбой принято закапывать в могилу ещё и его ***кровь*** (см. Приложение). «*Зæрдæвæрæны та уæрыкк аргæвдынц, æмæ гъе уымæн махмæ Мызуры йæ къах, йæ зæрдæ, йæ хъус – гъе уыдон ын уæлмæрдмæ ахæссынц йæ тугимæ. Æмæ сæ гъе уым баныгæнынц, æмæ фæстæмæ æрбаздæхынц*. – Во время *зардаварана* режут ягненка, и у нас в Мизуре ножку ягненка, его сердце, ухо – это все относят на кладбище вместе с кровью. И закапывают там, затем возвращаются» (22).

Объясняется это информаторами следующим образом: «*Фус ку равгæрдионцæ, уæд ин æ тогæй еу минкъи сесионцæ йестæми, уæд та ин йæ къах рахецæн кæнионцæ, æ зæрдæ ин рахецæн кæнионцæ, ма сæ æрæвæрионцæ. Тог аттæй цæмæй тогæй хъаурæгин, тухгин зæрдæй, къахæй ба – къах ба æй гъудæй æртæх цæгъдунмæ. Рахес къах ба ин гъе уотæ...* – Когда режут барана, берут немного его крови, отрезают ножку и сердце отделяют и откладывают все это. *Кровь для того, чтобы был сильным кровью, крепким было сердце его, а ногу – нога нужна для того, чтобы стряхивать росу. Правая нога...*» (12).

В «Легендах о Царциата: эпос осетинского народа» («*Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос*») находим любопытное сказание *«Фарнæджы мæлæт»* («Смерть Фарнага»), где главный герой – *Фарнæг* – предчувствуя свою смерть, завещает старшему своему сыну устроить по нему поминки из мяса ягненка. *Фарнæг* рассказывает историю: «*Уæдæ мæм ахæм амынд дæр ис: балцы та уыдтæн, бахаудтæн*

фысгæсмæ. Фысгæсы уæрыччытæ хъазгæ рацæйцыдысты сæ мæдтимæ. Иу урс уæрыкк дзы уæззау цыдис, йæ мад æм дзуры: «Тагъддæр рацу, уæд та нæ хицаумæ уазæг ис æмæ кусæрттагæн дæ разæй искæй аргæвддзæн». Уæрыкк дзуры: «Фысымы бæркад æз дæн, кæд мæн аргæвда, уæд-иу мын мæ туг дурдзæджындзы бын ауадзæд, стæй йын йæ фосмæ æфтаудзынæн мæрдты бæстæйæ». Æз æххормаг дæр сдæн. Фысгæс мæ суазæг кодта, уыцы уæрыччы мын аргæвста, йæ туджы йын дурдзæджындзы бын ауадзын кодтон æмæ йæ фосыл фылдæр фос æфтыди. Уæрыччы фыд бауæларт кодтам æмæ уыйонг ныннæрсти, æгас комы адæмæн дæр ысфаг уыдаид. Куы амæлон, уæд мын уыцы фысгæсы фосæй хæрнæгæн иу уæрыкк чи æркæндзæн? – Есть у меня ещё такое указание: был я в отъезде, оказался у пастуха. Ягнята пастуха, играясь, шли вместе со своими матерями. Один белый ягненок шел тяжело, говорит ему мать: «Иди скорее, вдруг у хозяина нашего гость, и зарежет он вместо тебя другого». Ягнёнок говорит: «Изобилие хозяина, принимающего гостя, – это я, если он зарежет меня, пусть выльет мою кровь под центральный каменный столб, и тогда я буду прибавлять к его скотине из царства мертвых». Я проголодался. Пастух принял меня как гостя, зарезал мне этого ягнёнка, кровь ягнёнка я заставил его вылить под центральный каменный столб, и стало прибавляться к его скотине. Мясо ягнёнка мы поставили на огонь, и до того оно разбухло, что хватило бы людям со всего ущелья. Когда умру, кто приведёт и зарежет одного ягнёнка из стада того пастуха на мои поминки?» [Царциаты таурæгътæ 2007: 125].

В приведенном сказании, как мы видим, есть ***белый ягнёнок***, ***кровь*** которого следует вылить под центральный каменный столб (*цæджындз*). И здесь прямо говорится о царстве мертвых. В сказании главный герой даёт объяснение: «*Уæрыкк – уазæгуарз æмæ æгъдау дæттын.* – Ягнёнок – символ гостеприимства и уважения» [Там же: 130]. А в надгробной речи на похоронах Фарнага повелитель диких зверей Афсати произносит: «*Рухсаг у, Фарнæг, амæй фæстæмæ урс уæрыкк уæд*

æргæвст дæ номыл, дæ кæстæртæн та – амондæн. – Будь светел (царствие тебе небесное), Фарнаг, пусть с этих пор белого ягнёнка режут в твою честь, а твоим младшим – на счастье» [Там же: 131].

Цæджындз («ангел головы») – название центрального столба в жилище. В.И. Абаев относит лексему *цæджындз* к группе слов субстратного происхождения, которые могут быть объединены общим наименованием «мегрелизмы». Под «мегрелизмами» в осетинском языке разумеются слова, которые, тяготея к лексике картвельских языков, имеют оформление, характерное не для грузинского, а для мегрело-чанской (занской) ветви этих языков, с которой осетины ныне не соприкасаются [Абаев I, 1958: 297−298].

В основе обрядов жертвоприношения и заклания жертвенного животного лежит представление о крови как о субстанции, в высшей степени насыщенной жизненной энергией. Считалось, что, во время обряда жертвоприношения или заклания жертвенного животного, божество, питающееся кровью жертвенного животного, должно было получать энергию в изобилии, чтобы дать, к примеру, воинам силу, помогающую одолеть врага. По мнению Е.Б. Бесоловой, кровавый акт «имеет смысл *кормления божества* и, стало быть, оказывает на него охлаждающее воздействие» [Бесолова 2008: 76−77]. Как видим, в рассматриваемом нами обряде имеет место ***кормление могилы*** – сердце, кровь, части тела жертвенного животного зарываются в изголовье могилы.

Согласно выводам В.Я. Проппа, закапывание костей раньше производилось с целью сохранения и воскресения животных, затем с целью вызвать плодородие садов [Пропп 1934: 144]. В конечном счёте, и кормление могилы связано, на наш взгляд, с идеей плодородия.

Многие из наших информаторов сообщают, что сердце ягненка, его кровь необходимо донести до могилы теплыми: «*Кусарт акæнынц, æмæ куыддæр æй аргæвдой, афтæ йын йæ туг, йæ къах æмæ йæ зæрдæ − гъе уыдон уæлмæрдмæ тагъд-*

тагъдæй хъармæй цæмæй уæлмæрдмæ ахæццæ уой, ингæны сæ баныгæнынц, гъе ныр зиан кæм вæййы, гъе ууыл скъахынц æмæ сæ уым нывæрынц. Æмæ фæстæмæ раздæхынц. Æмæ гъе уæд ныххæлар кæнынц, æмæ сбад æмæ хæр. – Режут ягненка, и как только его зарежут, берут кровь, ножку и его сердце – это быстренько, чтобы донести до кладбища теплыми, закапывают на могиле, там, где похоронен человек, там же копают и туда кладут. И возвращаются обратно. И потом уже посвящают всё, и уже садятся за стол» (22).

Э.Б. Тэйлор указывал: «Там, где животное считается одушевленным, некоторые части его тела, взятые отдельно, могут быть неодушевленными, как, например, лапа, *нога* (выделено нами – М.Д.), клюв или крыло. Но даже и здесь известные предметы по известным причинам причисляются к одушевленному роду. Таковы когти орла и медведя, ногти человека и другие предметы, которым приписывается особая и магическая сила» [Тэйлор 2000: 72].

5.2.3. Символ *кæсаг, кæф* (рыба)

Атрибуты, непосредственно используемые в обряде, обычно просто названы в тексте, но их наименование имеет не только «описательный» смысл. Основная цель названий атрибутов: «переместить» их из мира реального в мир идеальный, в котором находится умерший. Эффект одновременного присутствия «слова» и «вещи» создает специфику обрядового текста посвящения *хæлар*, подчеркивая несовпадение предмета, его обрядовость, нетождественность своему собственному внеобрядовому существованию. Вместе с тем лексические единицы, обозначающие элементы и атрибуты обряда, соотносятся как с самими предметами, так и их значениями.

Применение живой рыбы (см. Приложение) в обряде *зæрдæвæрæн* объясняется информаторами по-разному: «*Кæсаг дæр. Кæсаг стъолыл дæр вæййы, уырдæм дæр дзы фæхæссынц мæнæ гыццыл кæсæгтæ чи сты, уыдон. Æгасæй йæ*

банысгæнынц. Кæсаг та цæмæй… Кæсаг æнæуый сыгъдæгдæр цы у алцæмæйдæр – гъе уый кæсаг у. Æмæ гъе уый тыххæй æвæццæгæн. – Рыбу тоже. Рыба бывает и на столе, и относят на кладбище рыбку живую, маленькую. Живьем закапывают ее. Рыба для того, чтобы… Рыба вообще то, что *чище всего живого*. Наверное, поэтому» (17).

«*Люди разные по социальному сословию: иутæ хъæздыгдæр сты, иннæтæ мæгуырдæр сты, ис та кæцытæн сæ къух нæ амоны, сæ зæрдæ зæгъы, сæ къух та нæ амоны. Æмæ ирæттæм раджы дæр æмæ æрæджы дæр кæсаг уыди кадджын. Уæлдайдæр мæнæ Хъаспийы красная рыба кæй хонынц, уæй. Кæф æй хуыдтой. Фыс кæмæн йæ бон нæ уыди, уыдон-иу афтæ кæсаг балхæдтой. Æмæ кæсаджы ныгæнынц æнæхъæнæй цард-удæгасæй. Мæн рæстæджы афтæ уыди æмæ кæф нæ уыди, фæлæ уыдысты мæнæ ахæм дыууæ гыццыл кæсæгтæ. Æмæ сæ ахастам, æмæ гъе ныр куыд вæййы, афтæ ракъахтам æмæ сæ гъе уым банысгæдтам. Куыд дынджыр нæ уыди кæсаг, афтæ дыууæ уыдысты, дыууæ гыццыл кæсаджы. Æмæ йын сæ бавæрдтам, æмæ йын сæ ныххæлар кодтам. Æмæ йын загътам: «Цæмæн дæ бахъæудзысты уыцы царды, кæд æцæгæй дæр исты и, уæд дын хæлар уæнт, æмæ нæм мацы бар дар, кæд истæмæй фæрæдыдыстæм». Уый тыххæй æмæ йæ мах дæр хъусгæ фæкодтам. Æмæ гъе ныр афтæмæй зæрдæ не 'хсайдта, истæмæй фæрæдыдыстæм æмæ мах æдзæллаг… что мы материально не можем, не небрежность, а вот именно материально мы не обеспечены.* – Люди разные по социальному сословию: одни богаче, другие беднее, а есть те, кто материально не может себе позволить, но желает, хочет, а материально не обеспечены они. А у осетин и сейчас и издавна рыба всегда ценилась. А тем более красная рыба. *Кæф* ее называли. Те, кто не мог позволить себе купить барана, покупали рыбу. И рыбу зарывают целиком, живую. Я помню, не было такой рыбы, но были две маленькие. И мы отнесли их, и, как бывает, раскопали и там их зарыли. Рыб было две, потому что они были маленькие. И положили мы их ему и посвятили.

И сказали: «Зачем они тебе понадобятся в той жизни, если действительно что-то есть, пусть затем и будут они тебе, и не тревожь нас, если в чем-то мы были неправы». Потому что мы тоже это слышали. И таким образом сердце не тревожилось, что в чем-то мы допустили ошибку и из-за нас…» (23).

«*Уæд та ма уидæ гъе уони хæццæ цуппæрæймагæн ма еу мæнкъæй кæсалгæ. Кæсалгæ ба дон ин дондзау фæууй, дон ин фæххæссуй мæрдти ма йе æ дондзау фæууй, цæмæй дон бæл ма тухса, гъе уой*. – А еще вместе со всем этим бывает четвертое – одна маленькая рыбка. *Рыба бывает для него водоносом, носит воду ему в царстве мертвых, чтобы он не мучился от жажды*» (12). «*Иуæй-иутæ кæсаг дæр æвæрынц, æмæ ногахст кæсаг дæр сæвæрынц. Гъе уыдон ын ныххæлар кæнынц, йæ ингæныл сæвæрынц, баныгæныц – къах, кæсаг æмæ зæрдæ*. – Некоторые и рыбу кладут, недавно пойманную рыбу. Это посвящают ему, кладут на могилу, зарывают – ножку, рыбу и серце» (16).

«*Кæсаг дæр йемæ куыд уа, афтæ. Йæ нысан ын нæ зонын*. – Рыба тоже с ним (с сердцем – М.Д.) должна быть. Что это значит, не знаю» (15а).

Есть мнение, что рыбу закапывали не вместе с сердцем ягненка, а вместо него: «*Целиком они были, удæгæстæ. Æнæ уæрыччы зæрдæйæ, йæ бæсты, вместо него*. – Целиком они были, живыми. Без сердца ягненка, вместо него» (23).

Ф. Байерн в своей статье «О древних сооружениях на Кавказе» описывая мцхетские усыпальницы, приводит следующие лингвистические факты: «Замечательно и то обстоятельство, что мцхетские усыпальницы грузинами обозначаются еврейским словом акелдама (аклдама), перешедшим и в перевод Священного Писания на русский и грузинский языки (Деяния Апостолов, гл. I, ст. 19). Акелдама, собственно «земля крови», в переносном смысле обозначает склеп, в который помещают тело усопшего до погребения. Слово это до того употребительно между грузинами, что на первый взгляд кажется коренным словом их языка (слово клде по-грузински скала): они

пользуются им для обозначения всех гробниц и могил инородцев и иноверцев» [Байерн 1871: 305]. По поводу последнего редактор сборника сообщает дополнительно: «Кроме вышеописанных (мцхетских – М.Д.) усыпальниц из больших каменных плит есть и другие, из больших же черепиц, содержащие пепел и древесный уголь, и каменные разного свойства. В некоторых из них, отдельно лежащих, кроме большой верхней плиты, есть и отверстие, закрытое малым камнем. И в этих-то гробницах, кроме человеческих костей, найдены кости кошки, ежа, рыбы и других животных. По этому поводу нам сообщил протоиерей Мцхетского собора, о. Андр. Гургенидзе, что и у нынешних осетин покойники погребаются в подобных каменных гробницах, в которых наверху оставляется малое отверстие, прикрываемое камнем. В день Вознесения, следующий после погребения, могила разрывается, и в отверстие, делаемое через удаление камня у изголовья, впускается дневной свет, причем вкладывают **баранье сердце и – если есть под рукой – живую рыбу, форель** (выделено нами. – М.Д.). Затем гробница уже закрывается навсегда; вот почему день Вознесения называется у осетин днем сердца. Осетины покойников хоронят в полулежачем положении, кладя им в гроб кувшины с вином, араком (водкою) или пивом, служившим при погребальном пире, с трубкою (если он курил) и с зеркалом на коленях. Замечательно, что и г. Байерн нашел в одной из открытых им могил круглое металлическое зеркало особого состава. Поэтому кажется, что мы здесь, кроме гробов с пеплом, может быть, еврейского происхождения, имеем и осетинские гробницы» [Там же: 305].

В дневнике Штедера, содержащим описание быта осетин (записи второй половины XVIII в.), сказано о том, что рыба осетинами «рассматривается как превосходная жертва» [Калоев 1967: 34].

В указанном выше сказании *«Фарнæджы мæлæт»* («Смерть Фарнага»), главный герой – *Фарнæг* – завещает старшему своему сыну устроить по нему поминки из рыбы: «*Уый уы-*

дис стыр кæф. Куы амæлон, уæд мын уый фыдæй чи схæрнæг кæндзæни? – Это была огромная рыба. Кто устроит по мне поминки из этой рыбы?». Отправился сын на поиски рыбы: «*Кæфы фыд мæ хъæуы, Сырх фурды чи цæры, ахæм кæфы фыд*. – Мне нужна большая рыба, которая живет в Красном море» [Цæрциаты таурæгътæ 2007: 123−126]. И далее Фарнæг сам объясняет: «*Кæф – хъæздыг царды нысан*. – Большая рыба – символ богатой жизни» [Там же: 130].

А произнося надгробную речь на похоронах Фарнага, повелитель водной стихии Донбеттыр говорит: «*Рухсаг у, Фарнæг, амæй фæстæмæ дæ фырттыл бафтыд кæфты фарндзинад донау, дæ фæндаг сыгъдæг æхсырау, дæ кæстæрты цард – адджын*. – Будь светел (царствие тебе небесное), Фарнаг, с сегодняшнего дня твоим сыновьям прибавилось большое изобилие, которое символизирует рыба, дорога твоя пусть будет подобна чистому молоку, жизнь твоих младших пусть будет сладкой» [Там же: 131].

Религиозная формула скифского аксалонского храма, упомянутого Геродотом, заключала в себе идею смерти и воскрешения божества производительных сил Природы. «Культовая идея воспроизводила смерть Бога через расчленение и последующее воскрешение в новое телесное бытие. Одной из сторон этой идеи было нисхождение божества в подземный мир, в Царство мёртвых, для получения некой формулы жизни, заложенной в неё энергии, передаваемой Богу хозяйкой нижнего мира, которая и выступает в образе девы-рыбы (змеи)» [Цагараев 2000: 248].

Самостоятельный образ рыбы символизирует в некоторых религиях идею нового рождения, поэтому и несёт в себе погребальные оттенки.

В.Я. Пропп приводит любопытное для нас первобытное сказание, содержащее сразу два интересующих нас, в контексте рассматриваемого обряда *særдæвæрæн,* символа: «Некий индеец влюбился в жену брата. Он убил брата. Но дух брата вошёл в дерево, и ночью дерево жаловалось. Жена всё узнала.

Дерево просит, чтобы похоронили *внутренности*. Это делают, и от этого *размножаются рыбы* в реках (выделено нами. – М.Д.)» [Пропп 1934: 144]. Как следует из сказания, сердце – внутренний орган – способствует плодородию.

Дерево и животное широко использовались в ритуале, как известно, во времена первобытнообщинного строя и являлись характерной чертой первобытных представлений, но с переходом к рабовладельческому строю, когда объектом желаний и вызванных ими обрядов становится *зерно*, они не забыты и фигурируют в виде пережитков и воспоминаний. Остаётся заметить, что в традиционных осетинских поминальных обрядах эти атрибуты используются и по сей день, что ещё раз подтверждает архаичность представлений и обрядов осетин.

Как было сказано выше, у осетин покойники погребались в каменных гробницах, в которых наверху оставлялось малое отверстие, прикрываемое камнем. Обычай делать в твёрдых предметах отверстия, служащие для прохода души, Э.Б. Тэйлор считал частым явлением [Тэйлор 2000: 167].

Итак, вещь и персонаж в ритуале функционируют и как некая реальность (предмет, животное, человек), и как означающее (соотносясь с некоторыми уровнями значения ритуала), и как означаемое (поскольку могут быть названы и описаны в словесном тексте). Таким образом, создается специфическая для обряда **многослойность обозначений**.

5.3. Обрядовые акты

Как акт, так и знак в поминальном обряде *зæрдæвæрæн* может быть по характеру сакральным и языковым, а обрядовые акты образуют составные части обряда, которые и определяют его структуру.

В пространственно-временной структуре обряда *зæрдæвæрæн* можно выделить три обрядовых акта. **Закланиe жертвенного животного – *кусарт*** – со всеми сопутствующими ритуалами, проходящими в доме умершего, в число

которых также входит выделенное нами ритуальное действие – заблаговременное приготовление к обряду. Данный акт сопровождается обрядовым текстом.

Следующий обрядовый акт – **посвящение жертвы покойному** (*фæлдыст*) – проходит на кладбище, причем имеют место временны**е** ограничения: сердце и кровь жертвенного животного должны быть доставлены на кладбище теплыми, не успевшими остыть. Этот обрядовый акт также сопровождается вербальным текстом обряда посвящения *хæлар*. В обрядовый акт ***кормления могилы*** входит также обрядовое действие – обкладывание могилы дёрном – *нæууæвæрæн*.

В ходе собирания текстов по данному обряду было замечено, что обкладывание могилы дёрном – *нæууæвæрæн* (*диг. зæлдгæрдæн, зæлдæвæрæн.* – См. Приложение) – практикуется всё реже. «*Ныртæккæ нæуу нал æвæрынц, фыццаг-иу нæуу æвæрдтой, мах дæр-иу ацыдыстæм æмæ-иу нæуу скъахтам, мæнæ афтæ цыппæрдигъæттæ-иу афтæ ралыг кæн, æмæ йæ тæнæг сис, æмæ йæ афтæ ингæныл æвæрдтам, ома мæнæ цæмæй пырх ма кæна йæ ингæн, гъе уый тыххæй йæ æвæрдтой. Нæууæвæрæн-иу æй хуыдтой.* – Теперь уже дёрн не кладут, раньше – клали дёрн, и мы ходили, копали дёрн, вот такие четырехугольники вырезали, тонкими слоями снимали и клали на могилу, это для того, чтобы земля на могиле не рассыпалась. *Нæууæвæрæн* называлось это» (16), причём этот поминальный обряд у осетин отмечается через шесть недель после Пасхи. Он известен по двум названиям, как «Вознесение» и как «День обкладки могилы дёрном – *нæууæвæрæн.*

Со временем происходило постепенное исчезновение одного из центральных обрядовых действий – обкладывания могилы дёрном, а кое-где наблюдается некое его сужение, небольшое видоизменение. В тексте, записанном нами в Дигорском районе, говорится: «*Æма сæ хисти ба уидæ сдобный пирог, хъæбæр устур гул нæ, фалæ пирог обыкновенный къерей асæ, æма уой хæццæ сæ кæстæртæ уæлмæрдтæмæ фæххæссионцæ.*

Кæстæртæй цуппар адæймаги рартасионцæ. Æма зæнхи гæппæли мард кæми нæ адтайдæ, кæдзос дзæбæх рауæн пирог æрæвæрионцæ, æма ибæл исзелионцæ зæнхæй гæппæл. Æма æй æрбахæссионцæ цирт бæл æй æрæвæрионцæ. Зæлдгæрдæн гъе уой туххæй хундтæй. Мæрдти æ зæлди хай æхе уа. – На поминках был обязательно сдобный пирог, не очень большой, такой, как обычные пироги, и его вместе со всем остальным младшие забирают на кладбище. Из младших выбирают четверых. И *на участке земли, где нет могилы, на хорошем месте кладут пирог и вырезают такой же величины, как пирог, кусок земли. Приносят его и кладут на могилу*. *И зæлдгæрдæн* называется поэтому. *Чтобы в царстве мертвых ему принадлежала его часть травы*» (12). Итак, берется кусок дёрна в форме круга, эта часть кладется на могилу и посвящается покойному, тогда как раньше могилу полностью обкладывали дёрном, который был нарезан четырехугольниками, очевидно, для удобства.

«*Гъе уый дæр скъахынц, кæм вæййы кæрдæг, уырдыгæй цыппæрдигъæттæ скъахынц, четырехугольныйтæ. Æмæ гъе уый ингæныл сæвæрынц.* – И это выкапывают там, где растёт трава, оттуда вырезают четырехугольники. И их кладут на могилу» (22).

«*Сыфтæ æмæ-иу зæлдæ æрæвæр. Зæлдкæрдæн. Махмæ чи адтæй, дыууиссæдз бон дæр нæмæ нæ адтæй. Æнзи кæмдæр нæ адтæй, нечи. Фондзмарæни, зæгъгæ. Зæлдæвæрæн, уойфæсте ба æрзахуарæн, уæдта Цæппорси – зæрнатæ, натхуар, мæнæуæ, йетæ ба Цæппорси. Йендæр дзи нечи адтæй – нæдæр афæдзи бон, нæдæр сорок дней*» [НА СОИГСИ. Фольклор, оп. 1, д. 652, л. 17].

«В Осетии на могилах, даже современных бетонированных, в головах кладут кусочек дёрна, чтобы в день поминания усопших положить туда принесенную пищу» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 119].

Объясняется данное ритуальное действие информаторами следующим образом: «*Ома мæнæ дын дæ кæрдæджы хай*

дæр. Это же мы все в течение года делаем поминальное. Æмæ гъе ныр кæнæ фæззæджы чи фæзиан, кæнæ зымæджы, уый… Мæнæ дын дæ кæрдæджы хай. Уæлæуыл дæ бон нæ баци дæ кæрдæгыл абадын, æмæ дын мæнæ дæ кæрдæджы хай. Цæмæн дæ бахъæудзысты, уымæн дын. – То есть вот тебе часть твоей травы. И для тех, кто умер либо осенью, либо зимой… Вот тебе часть твоей травы. На земле не удалось тебе посидеть на своей траве, и вот тебе часть твоей травы. Для того, для чего она тебе понадобится» (23).

Мотив травы, дёрна широко известен в поминальной обрядности не только осетин. У мусульман на Кавказе еще несколько лет назад считалось грехом вырывать или выдёргивать из могилы траву [Мафедзев. Электронный ресурс].

Арчинов Ацамаз описывает игру «*Нæуу хæрæнтæй*» (Поедание дёрна): *«Ацы хъазт афтæ уыди. Къорд лæппутæ быдыры фос хизгæйæ иу ранмæ æрбамбырд сты, ныссагътой зæххы цыбыр лæдзæг æмæ йæ алыварс тымбыл æрбадтысты, алы лæппумæ дæр цыргъ къæцæл, кард райстой æмæ йæ радгай зæххы цæвынц. Кард зæххы цæйбæрц ныссадза, уый сбар æмæ уым дæ къæцæл æрсадз, афтæмæй алы карды цæфæн дæр дæ къæцæл хæстæгæй хæстæгдæр кæны астæуæй цы лæдзæг сагъд и, уымæ. Фæсте кæй къæцæл баззайы, уымæн йæ дзыхы бакæнынц дзæбæх зæххы мур кæрдæгимæ æмæ йæ бахæры*. – Эта игра проходила так. Группа мальчишек, выгоняя скот на пастбища, собирались вместе, втыкали в землю короткую палку и садились вокруг нее, у каждого из мальчишек была заостренная палка, берут они нож и кидают об землю. Насколько нож уйдет в землю, это отмеряли и в этом месте сажали свою палку, так с каждым броском ножа твоя палка становилась все ближе и ближе к центральной. Тот, чья палка оказывалась дальше от центра, должен был съесть ком земли с травой» [НА СОИГСИ, фольклор, д. 274, п. 125, с. 58–59].

Представления о картине загробного мира у осетин весьма архаичны. Богатый материал по этой проблеме был собран А.Б. Кокоевой: «По представлению осетин, рай – это зелёная

равнина, и даже ворота и три лесенки у входа в рай покрыты *зелёной травой*. Дворец владыки мёртвых находится на *зелёной равнине*. <…> В раю нет лесов, нет гор, всё здесь ровно, луга и поля покрыты зелёной травой и протекают тут спокойные чистые реки (выделено нами. – М.Д.)» [Кокоева 1976: 49–50]. Сведения А.Б. Кокоевой дополняются свидетельствами фольклора.

Так, в Нартовском эпосе встречаем сюжет о безымянном сыне одного из главных героев эпоса − Урузмага. Сын Урузмага, нечаянно убитый отцом, возвращается из царства мертвых и хочет встретиться с ним. Урузмаг, не зная о том, что это его сын, нехотя соглашается на встречу. А Сатана, видя нежелание мужа, устраивает так, чтобы выпало много снега. Однако сын Урузмага настаивает на встрече. Урузмаг вынужден согласиться. Он выходит и видит, что все кругом занесло снегом, а на поляне спит мальчик, подстелив под себя попону и накрывшись буркой; под головой у него седло вместо подушки. Вокруг него зеленая трава подымалась по пояс, и его лошадь паслась на ней. Здесь трава воспринимается как признак, определяющий человека уже не живого, а вышедшего из потустороннего мира.

В сказании «*Зиндони цада*» («Озеро ада»):

«Сослан æнæсагъæсæй ахецæн и цъæх зæлдæбæл
Павзбуни парахат бæргæ фæхуссуй. –

На зеленой траве беззаботно спит Сослан» [Нарты 1990: 195].

Мотивы травы и снега встречаем в описании обиталища другого мифологического героя Бурсамдзели в сказке с одноименным названием: «*Бурсамдзели лæг уыди æмæ царди хохы сæр. Уыцы Хох дæр хуыдтой Бурсамдзели. Йæ цъупп дынджыр фæз уыди. Фæз сырдты багайæ байдзаг. Уыцы рæстæджы мит нæ уарыд*. – Бурсамдзели был человеком и жил на вершине горы. Ту гору тоже называли Бурсамдзели. Вершиной ее была большая поляна. На поляне водились звери. В те времена не было снега» [Ирон таурæгътæ 1989: 32].

Трава во всех ритуальных текстах ассоциируется с представлениями о рае, в котором есть место только тем, кто на земле был достойным человеком. Б. Гатиев приводит текст, который произносит на похоронах *бахфалдисаг* – человек, посвящающий умершему лошадь: «Отъехав немного, увидишь неподалеку от источника целебной воды, одна капля которой насыщает и просветляет душу, другую чету, лежащую *на траве, усеянной, как сад, благовонными цветами*» [Гатиев 1876: 6]. Дёрн же является своеобразным соединением травы и земли.

На Руси в спорах о границе участков, принадлежащих разным лицам или общинам, тот, кто настаивал на определенной границе, должен был по ней пройти с дёрном, то есть с куском земли и травы на голове, и тем самым установить правду. Показать подобным образом ложную границу считалось большим преступлением и грехом, за который следовало суровое наказание и кара свыше (смерть близких, тяжелая болезнь). Аналогичный обряд был известен и у южных славян – у сербов, болгар и македонцев [Толстой 1988: 134].

Приведённые факты наводят на мысль, что обычай обкладывания дёрном могилы во время обряда *зæрдæвæрæн* связан не столько с эстетическими соображениями, сколько с мифологическими представлениями о топографии царства мёртвых и являлся способом её моделирования. В пользу такой трактовки свидетельствует и обычай поливать могилу молоком в день *цыртдзæгъдæн*, когда белили известью намогильные памятники. Окропление молоком лугов и полей в праздник *кæрдæгхæссæн* (см.: Чибиров 1976:155) мотивировалось стремлением оказать магическое воздействие на вегетацию трав и злаков, а окропление молоком и водой святилищ покровителя Уацилла было одним из магических способов вызывания дождя, что, в конечном счёте, связано с теми же целями.

Интересен ещё один факт: «Атхарваведа» в качестве магического приёма вызывания дождя во время засухи рекомендует доение коров на землю на кладбище [Корвин-Круковский

1929: 203]. Отметим также, что в с. Коб (ущелье Тырсыгом) в день *сæрдæвæрæн* сердце жертвенного ягнёнка закапывали в землю не на кладбище, а в помещении для хранения сена (*холлагдон*), туда же выливали кровь жертвы. В этом случае место действия указывает на присутствие в семантической основе обряда идеи «луга» как места происхождения хранимого в холлагдоне продукта.

Из сказанного следует, что обкладывание могилы дёрном – *нæууæвæрæн* – может быть истолковано как моделирование «зелёного райского луга» и представляет логическое продолжение комплекса идей, связанных с жертвоприношением ягнёнка. Совокупность же обрядовых действий дня *сæрдæвæрæн* выражает стремление обеспечить возрождение души умершего среди предков и её благополучие в соответствии с архаической концепцией посмертной судьбы души и загробного мира.

Е.Б. Бесолова отмечает, что этнографический аспект похоронно-поминального комплекса обрядов семейного цикла представляет собой систему обрядовых знаков-актов, связанных с действующими лицами и предметами. «Как и всякий знак, акт имеет форму своего выражения (внешнее проявление действия) и определенную семантику (мотивацию этого действия) и по своему характеру может быть мемориальным, сакральным или языковым. Действия, которые в разных местах могут совершаться во время поминального обряда, становятся обрядовыми знаками (актами) только там и тогда, где проявляется и становится актуальной их функционально-смысловая нагрузка, а локальные и временные параметры определяют реализацию обрядовой системы [Бесолова 2008: 241].

Третий обрядовый акт – **возвращение родственников и близких с кладбища домой и «угощение души» в доме**. Обрядовый акт предусматривает обильную ритуальную трапезу, включает в себя ритуал посвящения всего приготовленного умершему с обязательным произнесением текста обряда посвящения *хæлар*. В поминальном обряде *сæрдæвæрæн* налицо членение ритуального пространства, благодаря которо-

му мир *удваивается в ритуале*, так же, как он *удваивается в слове* (дважды в обряде повторяется текст обряда посвящения *хæлар*). И здесь мы также наблюдаем образование исходного семиотического дуализма.

Точное воспроизведение текста – залог его существования, основное условие, придающее ему силу истинности. «Принимая «внешний вид» слова, текст влечет за собой и обусловливает синтагматический ряд понятий и терминов, трактовка которых невозможна без знания кода обрядового текста. Любому тексту может быть присуща *разнокодовость*, внешняя и внутренняя перекодировка, а обрядовому тексту – одновременная разнокодовость, которая способствует максимальной сохранности информации, неоднократно дублируя её» [Там же: 278]. Рассмотренные обрядовые акты и являются составными частями обряда, придающими ему сакральность и определяющими его структуру.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Принципы взаимопроникновения и сходства языка и культуры обусловливают проникновение в языковую картину национального восприятия мира.

Обрядовый текст соткан из знаков различных информационных кодов, но ведущей остается, безусловно, *вербализация*, вбирающая в себя функции предметного и акционального кодов, которыми обычно оформляются обрядовые жанры. Словесные тексты, сопровождающие традиционные осетинские обряды, наглядно демонстрируют способы вербализации определенных концептуальных областей ментального пространства осетин и являются следствием прагматических установок говорящего.

Исполнители во время воспроизведения текстов для записи способны были вспомнить не только необходимые для импровизации «общие места», но и реальный повод, заставивший их когда-то произносить или быть свидетелем поминального обряда, восстанавливали эмоциональную атмосферу обряда, чувствовали себя вновь в этой роли – об этом свидетельствует часть собранных нами текстов.

Текст обряда представляет собой ценность, потому что является источником для некоторой реконструкции быта. Тексты осетинских обрядов, несомненно, отражают реальные факты жизни осетин в их единичном или относительно обобщенном виде. Вместе с тем встречаются тексты, представляющие собой более или менее упорядоченные наборы «общих мест», сквозь которые едва ощущается структура породившего их обряда.

Однако при этом нельзя не учитывать, что собранные нами тексты – не этнографический очерк; а поэтическое сознание людей, произносящих тексты и находящихся в известном психолого-эмоциональном состоянии, оно высвечивает только определенные фрагменты действительности, имеющие особое значение для сложившейся ситуации.

Вербальная составляющая праздника *Аларды* представлена текстами разных видов – молитвословиями, песнями в честь свя-

того и текстами особого праздничного общения, включающими приветствия и благопожелания, текстами, сопровождающими различные ритуалы в ходе праздника. Культовый термин *Аларды* во всех видах текстов определяется одним и тем же рядом эпитетов, он связан с воззрениями на природные явления, представлениями об эпидемиологической болезни и обусловлен мифологическим сознанием осетин.

Выделяя центральные обрядовые действа – ритуальные акты – мы говорим, прежде всего, о жертвоприношении – *кусарт,* – его истоках и понимании жертвы в традиционной религии осетин в сопоставлении с христианством, об отличительных чертах и характере жертвы в конкретных обрядах, а также о восприятии её семантики участниками обряда в настоящее время.

Что касается поминальной обрядности, то центральным ритуалом здесь является ритуал посвящения умершему всего приготовленного – *хæлар кæнын*. Произнесение текста посвящения *хæлар* – это не воспроизведение традиционного готового текста, а его создание на основе отработанного и богатейшего запаса «общих мест» (своеобразных стереотипных поэтических формул), традиционных способов и «правил» создания текста. Рассмотренные тексты посвящений имеют одну и ту же композиционную форму, сохраняют формульность мотивов и их семантику. Через определенную систему образов, содержащуюся в приведенных текстах, прослеживаются мировоззренческая, коммуникативная, интегрирующая, регулятивная и культуротранслирующая функции обрядового текста.

Лексика, связанная с поминальными обрядами *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн*, устойчива, её слой в осетинской фразеологии довольно значителен. С грамматической точки зрения, в анализируемом обрядовом тексте выделяются фразеологические сращения (идиомы): ***дзæнæты фæткъуы*** *райское яблоко,* ***сыджыты хай*** *доля земли*; фразеологические сочетания ***– цъæх нæуу*** *зелёный дёрн,* ***рухс ингæн*** *светлая могила,* ***фых хойраг*** *сваренная пища.* К многокомпонентным глагольным фразеологизмам относятся ***дзæнæты бад*** *сиди в раю,* ***æнæбары хай дзы макæмæн***

бакæн *не делись ни с кем против воли,* ***сæрд æмбийгæ ма кæнæнт, зымæг сæлгæ ма кæнæнт*** *чтобы летом не гнило, зимой не мёрзло.* Представленные фразеологизмы выступают как свободные предикативные словосочетания.

Терминология поминального обряда осетин *зазхæссæн* представлена, главным образом, наименованиями обрядовых атрибутов, которые мы относим к подсистеме терминов, определяющих обрядовые реалии, – предметы, сопровождающие отдельные этапы обряда. Названная подсистема вместе с другими подсистемами, отражающими парадигматику обрядовых актов (действий) и исполнителей (участников обряда), образует систему – группу слов, определяемых нами как ***обрядовая терминология***.

В поминальном обряде *зазхæссæн* налицо членение ритуального пространства, благодаря которому мир удваивается в ритуале (поминальный ритуал исполняется в доме умершего, затем переносится на кладбище и дублируется там), так же, как он удваивается в слове (дважды в обряде повторяется текст обряда посвящения *хæлар*). Удвоение мира в слове и человека в пространстве образуют исходный семиотический дуализм.

Ритуальные предметы конкретизируют текст, несут в себе символическую и мифическую наполненность. Рассмотрение связи символики, использующейся в вербальной составляющей обряда, с атрибутами, употребляющимися в обрядах, раскрывает их первоначальный смысл. Исследование обрядовой символики рассматриваемого поминального обряда имеет, помимо мировоззренческого, и важный эстетический аспект.

В поминальном обряде *зазхæссæн* один и тот же символ реализуется посредством нескольких обрядовых атрибутов: символ мирового древа представлен в функциях таких обрядовых атрибутов, как *æлæм, цырагъдарæн, гауыз*, а в концентрированном виде − в ритуальном дереве *зазбæлас*. Многообразие атрибутов и элементов свидетельствует о том, что обряд не только не исчезает, но и приобретает новые черты, в связи с чем меняется и терминология обряда.

Терминология ритуала и текста поминального обряда осетин *зæрдæвæрæн* также включает наименования материальных компонентов обряда, атрибутов и обрядовых актов.

В контексте анализируемого материала особое значение придаётся соматизмам *зæрдæ* (сердце), *къах* (нога), а также такому сакральному понятию, как *туг* (кровь). Один из наиболее архаичных элементов обряда – атрибут *кæсаг*, *кæф* (рыба), семантика которого за время существования обряда также претерпела определённые изменения.

Лексема *зæрдæвæрæн* является результатом деэтимологизации*:* произошло коррелятивное изменение первичного значения «укладывать дёрн» – *зæлдæ æвæрын (зæлдæвæрæн)* вследствие звуковых изменений, нарушивших смысловые связи слов. Попытки найти эту внутреннюю смысловую связь на основе чисто внешнего, звукового совпадения слов *зæрдæвæрæн* и *зæлдæвæрæн* без учёта реальных фактов их происхождения приводят, безусловно, к ложной этимологии.

Выявлено также значение «обещания» термина-обозначения названия обряда *зæрдæвæрæн,* которое, на наш взгляд, является более поздним, чем остальные значения. Важный источник для изучения осетинской обрядности, в частности, текста и ритуала поминального обряда *зæрдæвæрæн* представляет, на наш взгляд, осетинский необрядовый фольклор.

В области социальной структуры, в области материальной культуры происходят изменения, однако, они ещё не настолько сильны, чтобы вытеснить традиционный древний обряд совершенно. Зачастую они изменяют его объект, но при этом сохраняют его форму.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Материалы Научного архива СОИГСИ им. В.И. Абаева

Фольклор. Инв. 151. П. 14–2. *Бæхфæлдисæн.*

Фольклор. Инв. 163-3. П. 51. Гарданов М.К. Нравы и обычаи дигорцев, 26.11.1956 г.

Фольклор. Инв. 1.955. Д.645. Л.65. Материалы фольклорной экспедиции 1994 г. Кобанское ущелье.

Фольклор. Инв. № 1.454. Д.620. Л.20. Записано Т. Хамицаевой от Дзанайты Даки в 1988 г. в Цми.

Фольклор. Оп. I. Д. 620. Фольклорная экспедиция в Алагирское ущелье, 1988г. Записала Т.А. Хамицаева от Дзанайты Дахи.

Фольклор. Оп. 1. П. 15. Д. 23, 21–1. Л. 52.

Фольклор. П. 89. Д. 112.

Фольклор. П. 11. Д. 18. 18–10. Л. 40.

Фольклор. П. 141. Д. 422–431. С. 6.

Фольклор. П. 125. Д. 271. Арчинов С.М.

Фольклор. П. 15. Д. 23. С. 68. Текст песни записан Евг. Джикаевой.

Фольклор. П. 7. Д. 14. С. 217. Текст песни записан Д. Темиряевым.

Фольклор. П. 54. Д. 333. Л. 229. Осетинские народные песни. Часть I. Составил Б.А. Алборов.

Фольклор. П. 71. Д. 21. С. 103–104. Тексты песни записаны Х. Плиевым и Д. Дарчиевым от Хадарцева Алмахсида.

Фольклор. Оп. I. Д. 620. Фольклорная экспедиция в Алагирское ущелье, 1988г. Записано Ханаевой З.К. от Епхиевой-Бигуловой Сатины в с. Цми

Фольклор. Оп. I. Д. 652. Записано от Хъодзасти Агубе 1929 г.р., 08.07.99 г. в с. Мадзашка Таказовым Ф. и Сокаевой Д.

Фольклор. Оп. I. Д. 362. П. 141.

Фольклор. Д. 274. П. 125. Арчинов Ацамаз, записи 1960г.

Фольклор. Инв. №1.617. Д. 631. Фольклорная экспедиция в Куртатинское ущелье в 1991 г. Записала Хамицаева Т.А. в с. Дзуарикау от Кудзиевой Заиры, 45 лет.

Ф. 19. Фонд Алборова Б.А. Д. 147.

Ф.1. История. Оп. 1. Д. 15.

Ф.4. История. Оп. 1. Д. 13. Марты-хох (осетинское предание) «Северный Кавказ» №13.

Ф.9. История. Оп. 1. Д. 10. Материалы Е.Н. Студенецкой.

Ф.9. История. Оп. 1. Д.10. Л. 78.

Источники

Абхазский фольклор / Сост. А. Цвинария–Абрамишвили, Л. Чладзе. – Тбилиси: Кавказский Дом, 2003. – 208 с.

Ирон адæмон аргъæуттæ (в 2-х тт.). Том I. – Сталинир, 1959. – 720 с.

Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды) / Сост. Ш.Ф. Джикаев. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 498 с.

Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3. – Владикавказ: ИПП им. В.А.Гассиева, 2005. – 712 с.

Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга 1. – М.: Наука, 1990. – 431 с.

Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Книга 2. – М.: Наука, 1989. – 492 с.

Осетинские народные сказки / Сост. Г.А. Дзагуров. – М., 1973. – 598 с.

Осетинские пословицы и поговорки / Сост. К.Ц. Гутиев. – Орджоникидзе: Ир. − 1976, 352 с.

Памятники народного творчества осетин / Сост. Т.А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – 440 с.

Сказания о нартах; в 5-ти томах. Том I / Сост. К.Ц. Гутиев. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 496 с.

Сказки народов Памира / Сост. А.Л. Грюнберг и И.М. Стеблин-Каменский. – М., 1976. – 536 с.

Хетагуров К.Л. Плачущая скала // Полное собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 3. – Владикавказ, 2000. – С. 170–184.

Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос (Легенды о Царциата) / Чиныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинæгтæ ныффыста Тахъазты Ф. – Дзæуджыхъæу, 2007. – 312 ф. (Сост. Ф.М. Таказов. – Владикавказ, 2007. – 312с.)

Словари

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. – М.−Л.: Издательство АН СССР, 1958. – 656 с.; т. II. – Л.: Наука, 1973. – 448 с.; т. III. – Л.: Наука, 1979. – 360 с.; т. IV. – Л: Наука, 1989. – 328 с.

Абаев В.И. Русско-осетинский словарь. Изд. 2-е испр. и доп. / Под ред. М.И. Исаева. – М.: Советская Энциклопедия, 1970. – 584 с.

Гладышева Е.В., Нерсесян Л.В. Словарь-указатель имен и понятий по древнерусскому искусству. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www. globalfolio. net / agiograf / agset.htm? / agiograf / dimitriy / month / 0_agnec.htm *Дата обращения 15. 11. 2009 г.*

Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка: Толково-словообразовательный – М.: Русский язык, 2000. – 1233 с.

Зеленский В. Словарь аналитической психологии. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: / / vocabulary.ru / dictionary / 11 / word / %D0%C8%D2% D3%C0%CB / − Дата обращения 03.09. 2010 г.

Миллер Вс.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. – Л.: Издательство АН СССР. – Т. I., 1927. – 618 с.; т. II, 1929. – С. 619–1176; т. III, 1934. – С. 1177–1728.

Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под ред. чл.-корр АН СССР Н.Ю.Шведовой. – 18-е изд. стереотип. – М.: Русский язык, 1987. – 797 с.

Осетинско-русский словарь / Сост. Б.К.Бигулаев, К.Е.Гагкаев, Т.А. Гуриев и др. − Владикавказ: Алания, 2004. – 540 с.

Таказов Ф.М. Дигорско-русский словарь. – Владикавказ, 2003. – 736 с.

Толковый словарь осетинского языка: в 4 т. / Под общ. ред. Н.Я. Габараева. Т. I – М.: Наука, 2007. – 510 с.

Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 1. – М., 1935; Т. 2. – М., 1938; Т. 3. – М., 1939; Т. 4. – М., 1940.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х тт.: 2-е изд., стереотип. – М.: Прогресс, 1986. − Т. 1. − 573 с.

Фразеологический словарь осетинского языка / Сост. З.Т. Дзабиты., Ред. издания Ю.А. Дзиццойты: 2-е дополненное издание. – Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение РЮО, 2003. – 448 с.

Список информаторов

1. *Бацоева Зикка,* 1923 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.
2. *Марзоева Зоя,* 1925 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.
3. *Еналдиева-Цгоева Езета Темболатовна*, 1930 г.р., пос. Мизур Алагирского района. Текст записан 19 марта 2009 г.
4. *Джатиева Фуза Владимировна*, 78 лет, сел. Ногир Пригородного района. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записан 1 июля 2008 г. студенткой Э.З. Танделовой.
5. *Магкеева Вера,* 60 лет, ст. Змейская. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записан 1 июля 2008 г.
6. *Агузаров Т.,* 1929 г.р., сел. Рамоново Алагирского района. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записан 3 июля 2008 г.
7. *Басиева Зинаида Леонидовна,* 1946 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.
8. *Ревазова Аза Константиновна*, 1927 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.
9. *Цогоева Хадиза (Гадизæт) Казбековна*, 1928 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.
10. *Тамаева Тамара Гавриловна*, 1934 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008г.
11. *Андиева Катерина Каникоевна,* 1930 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.
12. *Калоева−Халлаева Валентина Андреевна*, 1925 г.р., г. Диго-

ра. Текст записан 28 июня 2008 г. З.А. Халлаевой.

13. *Хосроева Анелла Алексеевна*, 1949 г.р., г. Алагир. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записан 3 июля 2008 г.
14. *Дарчиев Владимир Амурханович*, 1946 г.р., г. Алагир. Текст записан в октябре 2007 г.
15. *Марзоев Кирилл,* 1919 г.р., г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

15а. *Ботъоты Хасана,* 1938 г.р., г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

16. *Бутаев Касполат Николаевич*, 1928 г.р. г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.
17. *Фардзинова-Басиева Ведя Ивановна*, 87 лет, г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.
18. *Хабалова Залина Хаджимуратовна*, 1965 г.р., г. Алагир. Текст записан 10 апреля 2009 г.
19. *Гозюмова Нэля Алихановна*, 1960 г.р., г. Алагир. Текст записан 10 апреля 2009 г.
20. *Хабалов Казбек Хаджимуратович*, 1959 г.р., г. Алагир. Текст записан 10 апреля 2009 г.
21. *Абаева Людмила Асланбековна*, 1964 г.р., г. Алагир. Текст записан 10 апреля 2009 г.
22. *Бекузарова−Баскаева Зинаида Тимофеевна*, 1934 г.р., пос. Мизур. Текст записан 10 апреля 2009 г.
23. *Бекузарова Зоя Леонидовна,* 1950 г.р., г. Владикавказ. Текст записан 10 апреля 2009 г.
24. *Цагараева Дзерасса,* 1937 г.р. Текст записан 03.05.2011 г. во время праздника *Аларды* в сел. Згид Алагирского района.
25. *Агузарова–Агнаева Изета Хаджумаровна,* 1962 г.р., г. Алагир. Текст записан 17.08.2011 г. в г. Алагир совместно с рабочей группой проекта «Исследования по осетинской грамматике» (руководитель А.П. Выдрин). Режим доступа: http: // www.ossetic -studies.org.
26. *Цопанов Таймураз*, 1927 г.р. Текст записан 17.12.2010 г. в сел. Горный Дзуарикау Алагирского района.

27. *Цагараев Алик*. Текст записан 03.05.2011 г. во время праздника *Аларды* в сел. Згид Алагирского района.
28. *Джимиева Тима.* Текст записан 12.07.2010 г. в г. Владикавказ.
29. *Агузаров Николай.* Текст записан 01.05.2012 г. во время праздника *Аларды* в сел. Згид.
30. *Халлаева Залина Ахсарбековна,* 1985 г.р. Текст записан 23.04.2012 г. во время праздника *Аларды* в сел. Дигора.
31. *Цебоев Алик Дзабекович,* 1962 г.р. Текст молитвы записан 23.04.2012 г. во время праздника *Аларды* в сел. Дигора.

Список использованной литературы

1. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. – М.: 1960 (отд. оттиск).
2. *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. Т. 1. – М.−Л., 1949.
3. *Абаев В.И.* Дохристианская религия алан // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – С. 102–114.
4. *Агапкина Т.А.* Растения – обереги // Славянская мифология. – М., 1995. – С. 331–332 [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.pagan. ru / slowar / r / rasteniya - oberegi0. php. Дата обращения 08.01.2010 г.
5. *Акаба Л.Х.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. – Сухуми: Алашара, 1984. – 124 с.
6. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. – Вып. 1. – Сталинбад, 1953. – 250 с.
7. *Апресян Ю.Д.* Теоретическая лингвистика и практическая лексикография: постановка вопроса // Труды Отделения историко-филологических наук РАН / отв.ред. А.П. Деревянко. – М.: Наука, 2005. – С. 23−39.
8. *Арутюнов С.А.* Народные механизмы языковой традиции // Язык. Культура. Этнос. – М.,1994. – С. 5−12. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.gumer.info / bibliotek_Buks / Linguist / Article / Ar_NarMeh.php. Дата обращения 08.01.2010 г.
9. *Атаев А.* Из осетинских нравов // Новое обозрение, 1893. − №

3121 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып.II / Сост. Л.А.Чибиров – Цхинвали, 1982. – С. 270–272.
10. *Ахриев Ч.* Похороны и поминки у горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III – Тифлис, 1870. – Отд. I. – С. 1–27.
11. *Байбурин А.К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л.: Наука, 1979. – С. 115–162.
12. *Байбурин А.К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л.: Наука, 1990. – С. 5–17.
13. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www. cultinfo. ru / arts / folk / demo / books / baybur / baybyr. htm. Дата обращения 15.11.2009 г.
14. *Байерн Ф.* О древних сооружениях на Кавказе // Сборник сведений о Кавказе. – Тифлис, 1871. – 342 с.
15. *Басилов В.Н.* О пережитках тотемизма у туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР. – Ч. 7. – Ашхабад, 1963.
16. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // М.М.Бахтин Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
17. *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик: Эльбрус, 1983. – 232 с.
18. *Бганба В.М.* О некоторых межабхазо-осетинских (аланских) лексических взаимозаимствованиях // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения доктора филологических наук К.С. Шакрыл (28-30 мая 1999 г., Сухум). – Сухум, 2000. – С. 49–62.
19. *Бекоев В.И. Аларды* в осетинской обрядовой мифологии // Вестник СОГУ. Общественные науки. №3. – Владикавказ, 2009. – С. 7–12.
20. *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Перевод с фр.

К.Е. Гагкаева. – М., 1965. – 168 с.
21. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
22. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс Универс, 1995. – 456 с.
23. *Берзенов Н.Г.* Осетинский обряд сидения мертвецов // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып. I / Сост. Л.А. Чибиров. – 1981. − С. 96−97.
24. *Бесолова Е.Б.* Лингвистическая реконструкция духовной культуры осетин (на материале ритуальной лексики). Автореф. дисс…. докт. филол. наук. – Нальчик, 2006.
25. *Бесолова Е.Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения. – Владикавказ, 2008. – 406 с.
26. *Бесолова Е.Б., Дарчиева М.В*. Об обряде «строительная жертва» в традиционной культуре горцев (на материале поэмы К.Л.Хетагурова «Плачущая скала») // Россия и Кавказ: Материалы Международной юбилейной научной конференции (Владикавказ, 6-7 октября 2009). – Владикавказ, 2010. – С. 194–200.
27. *Богданов К.А.* Прецедентные тексты в современном фольклоре // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.ruthenia.ru / folklore / bogdanov1.htm. Дата обращения 21.10.2008г.
28. *Брудный А.А.* Психологическая герменевтика. – М., 1998. – 336 с.
29. *Бязыров А.Х.* Жанровый состав Нартовского эпоса // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР, Вып. XXXIII, 1989. – С. 120−128.
30. *Вайсгербер Л.Й.* Родной язык и формирование духа. – М., 1993. – 318 с.
31. *Ванченко Т.П.* Семантика массового праздника // Аналитика культурологии. Выпуск 1 (13), 2009. Электронный ресурс. Режим доступа: http: // analiculturolog.ru / component / k2 / item / 402-article_35.html. Дата обращения 15.08.2011 г.
32. *Василевич А.П.* Процессы глобализма и лексика цветообозна-

чения // Глобализация-этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы: в 2 кн. Кн. 1. – М.: Наука, 2006. – С. 322−350.
33. *Вежбицкая Анна*. Язык. Культура Познание. – М.: Русские словари, 1997. – 416 с.
34. *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской русальной традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. − М., 1986. – С. 88−135.
35. *Виноградов В.В*. Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины // Виноградов В.В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. – М., 1977. – 312 с.
36. *Габараев Н Я.* Морфологическая структура слова и словообразование в современном осетинском языке. – Тбилиси: Мецниереба, 1977. – 176 с.
37. *Габуниа З.М., Гусман Тирадо Р.* Миноритарные языки в современном мире: кавказские языки. – М., 2002. – 288 с.
38. *Гаглоева З.Д.* Об абхазо-осетинских этнографических параллелях [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // ugo-osetia.ru / 6.49 / 6.49-3.html. Дата обращения 15.11.2009г.
39. *Гаглойти Ю.С.* Из нартовской ономастики // Известия ЮОНИИ. Вып. 33, Тбилиси, 1990. – С. 129–136.
40. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейские языки и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984. – 431 с.
41. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. IX. − Тифлис, 1876. – С. 1−83.
42. *Глебкин В.В.* Ритуал в советской культуре. – М.: «Янус-К», 1998. – 168 с.
43. *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.
44. *Гумбольдт фон В.* Язык и философия культуры. – М.: Наука, 1985. – 451 с.
45. *Гуриев Т.А., Габараев Н.Я, Исаев М.И.* Лексикология современ-

ного осетинского языка. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 144 с.
46. *Дейк (Т.А. ван Дейк).* Когнитивные модели этнических ситуаций // Т.А. ван Дейк. Язык. Познание. Коммуникация. Сб. работ. – М.: Прогресс, 1989. – С. 161–190.
47. *Джапуа З.Д.* Сюжет о чудесном рождении героя из камня в абхазском нартском эпосе (Опыт реконструкции архаической семантики) // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА 28-31 мая 2001 г. – Сухум.: АбИГИ, 2003. – С.615–634.
48. *Дзаттиаты Р.Г.* К семантике скачек «дугъ» у осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. − Вып. XXIX, 1985. − С. 22−29.
49. *Дзодзикова З.Б.* О путях лексикализации словосочетаний // Осетинская филология. Межвузовский сборник статей. Вып. 1. – Орджоникидзе, 1977. – С. 59–66.
50. *Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З.* Этнография детства у осетин. – Владикавказ, 1994. – 114 с.
51. *Динник М.Н.* Путешествие по Западной Осетии // ЗКОИРГО. Кн. XV. – Тифлис, 1893. – С. 51−90.
52. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
53. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991. – 206 с.
54. *Ешич М.Б.* «Естественный» язык людей как специфическая знаковая система и феномен культуры: объективно-исторические причины языково-культурного (этнического) плюрализма человечества (некоторые тезисы) // Глобализация-этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы: в 2 кн. Кн. 1. – М.: Наука, 2006. – С. 9−37.
55. *Зеленин Д.К.* Истолкование пережитков религиозных обрядов // Советская этнография, 1934. − №5.
56. *Иванов Вяч. Вс.* Значение идей М.М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики. – Труды по знаковым системам. Вып.6. – Тарту, 1973. – С. 5−44.
57. *Исаев М.И.* Очерки по фразеологии осетинского языка. –

Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1964. – 104 с.
58. *Казанский Н.Н.* Праязыковая реконструкция: проблемы и перспективы // Труды Отделения историко-филологических наук РАН / Отв.ред. А.П. Деревянко. – М.: Наука, 2005. – С. 50−70.
59. *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы*, Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – 360 с.
60. *Калоев Б.А.* Осетины глазами русских и иностранных путешественников, Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. – 319 с.
61. *Кантария М.В.* Некоторые стороны традиционно-ритуальной религии осетин // Проблемы этнографии осетин / Отв. ред. В.Х. Тменов. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – С. 164−183.
62. *Кануков Алм.* Годовые праздники осетин. Великий четверг // Терские ведомости, 1892, № 80 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып. III, 1987. – С. 72−73.
63. *Карасик В.И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М.: Гнозис, 2004. – 390 с.
64. *Каргиев Б.М.* Осетинские обычаи и обряды. − Владикавказ, 1991. – 161с.
65. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 243−273.
66. *Книга Рождества.* – М.: Терра, 1996. – 144 с.
67. *Кокиев Г.А.* Нормы осетинской морали // Проблемы этнографии осетин / Отв. ред. В.Х. Тменов. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – С. 50−63.
68. *Кокоева А.Б.* Некоторые элементы погребального обряда у осетин // Известия ЮОНИИ, вып. XXI. – Тбилиси, 1976. – С. 45−51.
69. *Кокоева А.Б.* Из истории погребальных обрядов у осетин // Известия ЮОНИИ, вып. XXIV. – Тбилиси, 1980. – С. 28−41.
70. *Копыленко М.М.* Основы этнолингвистики. – Алматы: Евразия, 1995. − 178 с.

71. *Корвин-Круковский Т.А.* К истории магических и колдовских приёмов в Индии // Сборник МАЭ, VIII. – Л., 1929. – С. 196−214.
72. *Королев К.* Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М.: ЭКСМО; Спб.: Terra Fantastica, 2003. – 528 с.
73. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 12−29.
74. *Красных В.В.* Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Лекционный курс. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.
75. *Кузьмина Е.Е.* О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология, 1976. − №3. – С. 68−75.
76. *Куликовский Г.К.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. − 1890. − №1.
77. *Культурология:* Учебное пособие для студентов высших учебных заведений (Издание третье). – Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. – 608 с.
78. *Курочкин А.В.* Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 138−163.
79. *Лавонен Н.А.* О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами – Л.: Наука, 1977. – С. 73−81.
80. *Литвинский Б.А.* Курганы и курумы Западной Ферганы. I. – М.: Наука, 1972. – 380 с.
81. *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. Т. 21. − Тарту, 1987. – С. 10−27.
82. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи в трех томах Том I. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: Александра, 1992. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www. gumer. info / bibliotek_Buks / Culture / Lotm / 11. php Дата обращения 10.08.2009 г.
83. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – началоXIX века). – СПб: Ис-

кусство, 1994. – 399 с.
84. *Маковский М.М.* Язык – Миф – Культура. Символы жизни и жизнь символов. – М., 1996. – 330 с.
85. *Малия Е.М.* Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА. 28−31 мая 2001 г. Сухум. − Сухум: ГПП «Дом печати», 2004. – С. 240−254.
86. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (жанровые и художественно-поэтические традиции). – Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1996. – 272 с.
87. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 224 с.
88. *Маслова В.А.* Лингвокультурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – 2-е изд. – М.: Издательский центр «Академия», 2004. – 208 с.
89. *Мафедзев С.Х.* К вопросу о сущности обрядов адыгов на современном этапе. − [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // virt-circassia.ucoz.com / publ / 2-1-0-7. Дата обращения 17.03.2010 г.
90. *Махрачева Т.В.* Лексика и структура погребально-поминального обрядового текста в говорах Тамбовской области: Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Тамбов, 1997.
91. *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. − С. 39−104. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www. ruthenia.ru / folklore / meletneklgrinc.htm. Дата обращения 15.11.2008 г.
92. *Мельчук И.А.* О терминах «устойчивость» и «идиоматичность» // Вопросы языкознания. – 1960. – №4. – С. 73–80.
93. *Миллер Всеволод.* Осетинские этюды. − Владикавказ, 1992. – 713 с.

94. *Миллер В.Ф.* Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования. – М.: Наука, 2008. – 998 с.
95. *Михаил З.* Этнолингвистические методы изучения народной духовной культуры. СБФ. – М.: Наука, 1983.
96. *Мурзин Л.Н.* О лингвокультурологии, её содержании и методах // COLLECTIUM. 1997. − №1. – С. 15−18.
97. *Неклюдов С.Ю.* Семантика фольклорного текста и «знание традиции» // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Сост. В.Е.Добровольская, Н.В. Котельникова. Вып. 8. − М.: ГРЦРФ, 2005. − С. 22−41. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.ruthenia.ru / folklore / neckludov21.htm. Дата обращения 15.11.2008 г.
98. *Обряды и обрядовый фольклор*. М.: Наука, 1982. – 280 с.
99. *Осетинские обычаи* / Сост. Г. Агнаев. – Владикавказ: Урсдон, 1999. – 172 с.
100. *Падучева Е.В.* Феномен Анны Вежбицкой // Вежбицкая Анна. Язык. Культура Познание. – М.: Русские словари, 1997. – С. 5−32.
101. *Пещерева Е.М.* Ягнобские этнографические материалы. − Душанбе: Дониш, 1976.
102. *Померанцева Э.В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 25−36.
103. *Потебня А.А.* Символ и миф в народной культуре.– М.: Лабиринт, 2007. – 480 с.
104. *Пропп В.Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // Советская этнография, 1934. – С. 128−151.
105. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
106. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2000. – 176 с.
107. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. − М.: Лабиринт, 2007. – 332 с.
108. *Пропп В.Я.* Исторические основы некоторых русских религиозных праздников // Пропп В.Я. В свете фольклора /

Изд. Подготовил В.Ф. Шевченко. – М.: Лабиринт, 2007а. – С. 46−79.
109. *Рахимов М.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // ИООН АН Тадж. ССР. Вып.3. – Душанбе, 1953. – С. 100−127.
110. *Рождественский Ю.В.* Введение в культуроведение. – М.: ЧеРо, 1996. – 286с.
111. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. – [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.gumer.info / bogoslov_Buks / Relig / Rubak / index.php. Дата обращения 11.07.2009г.
112. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 296−312.
113. *Седакова О.А.* Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // Проблемы славянской этнографии. – Л.: Наука, 1979. – С. 123−130.
114. *Седакова О.А.* Содержательность вариаций обрядового текста: (Восточнославянский погребальный обряд) // Balcano-Balto-Slavica : Симпоз. по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979а. – С. 78−81.
115. *Седакова О.А.* Пространственный код погребального обряда // Структура текста-81: Тез. симпоз. М., 1981. – С. 70−71.
116. *Седакова О.А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Автореф. дисс….. канд. филол.наук. – М., 1983.
117. *Седакова О.А.* Содержательный план славянского погребального обряда // Балто-славанские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тез. докл. М., 1985. – С. 70− 76.
118. *Сертакова И.Н.* Социальные функции обряда и ритуала. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.anali-culturolog.ru / index.php?module= subjects&func = viewpage &pageid=98. Дата обращения 26.10.2009 г.

119. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологи. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.
120. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969.
121. Соколова Т.С. Фольклорный вербальный код этнокультурной информации // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2005, №2. – С. 109−115.
122. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977. – 696 с.
123. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М.: Восточная литература, 1996. – 298 с.
124. Табагуа С.А. Абхазские традиционные обряды и обрядовая поэзия: Автореф. дисс. … канд. филол. наук. – М., 2000.
125. Тарасов Е.Ф. Межкультурное общение – новая онтология анализа языкового сознания // Этнокультурная специфика языкового сознания.– М., 1996. – С. 7−22.
126. Тарланов Е.З. Методы и принципы лингвистического анализа. – Петрозаводск: Издательство Петрозаводского государственного университета, 1995. – 192 с.
127. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация: Учеб. пособие. − М.: Слово / Slovo, 2000. − 624 с.
128. Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. − М., 1989. − С. 215–229.
129. Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // www.rastko.org.yu / rastko / delo / 11734. Дата обращения 15.11.2009 г.
130. Толстой Н.И. О жанре «обмирания» (посещение того света) // Вторичные моделирующие системы. – Тарту, 1979. – С. 63−65.
131. Толстой Н.И. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 41. – №5. – 1982. – С. 397−405.
132. Толстой Н.И. О предмете этнолингвистики и её роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в этногра-

фии. Язык и этнос. – Л., 1983. – С. 181−190.
133. *Толстой Н.И.* «Покаяние земле» // Русская речь. – 1988. − №5. – С.132−139.
134. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 510 с.
135. *Толстой Н.И.* Некоторые вопросы соотношения лингво- и этногеографических исследований // Избранные труды. Т.1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
136. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. – С. 49−83.
137. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vessel-) // Славянское языкознание: XI Международный съезд славистов: Доклады российской делегации. – М., 1993. – С. 162− 186.
138. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // Язык о языке: Сб. статей. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 597−624.
139. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура, М., 1983. – [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // slovar.lib.ru / terminologies / bahtin. htm. – Дата обращения 10.08.2009 г.
140. *Топоров В. Н.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
141. *Тотров В.К.* Из истории семейных обрядов осетин // ИСОНИИ, т. XXIV, вып. I. – Орджоникидзе, 1964. – С. 34−46.
142. *Тхостов Ин.* Верования осетин // Терские ведомости, 1868, №12 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып. III / Сост. Л.А. Чибиров − Цхивал, 1987. – С. 56−59.
143. *Тэйлор Э.Б.* Миф и обряд в первобытной культуре. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
144. *Тюлина Е.В.* Космологические представления в поминаль-

ном ритуале экоддишта шраддхи (по «Гаруда Пуране») // Народы Азии и Африки, №3, 1988. – С. 44−53.
145. *Уарзиати В.С.* Культура осетин: связи с народами Кавказа. – Орджоникидзе: Ир, 1990. – 190 с.
146. *Уарзиаты Вилен.* Праздничный мир осетин. − Владикавказ, 1995. – 233 с.
147. *Уарзиати В.С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / Сост. В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева. − Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. – 552 с.
148. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 139−162.
149. *Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 22. – М., 1988. – С. 52−92.
150. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. – М., 1990. [Электронный ресурс] Режим доступа: http: // slovar. lib.ru / terminologies / bahtin. htm – Дата обращения 10.08.2009 г.
151. *Хадикова А.Х.* Традиционный этикет осетин. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2003. – 228 с.
152. *Хализев В.Е.* Теория литературы. Издание второе. – М.: Высшая школа, 2000. – 398 с.
153. *Хамицаева Т.А*. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. – Орджоникидзе: Ир, 1988. – С. 182–197.
154. *Ханмурзаев И.И., Идрисов Ю.М.* Эпиграфика кладбищ как источник по генеалогии Шамхалов Тарковских // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность. – Владикавказ, 2009. – С. 228−236.
155. *Хетагуров К.Л.* Особа. – Владикавказ: РИПП им. В.А. Гассиева, 1999. – 64 с.
156. *Хозиты Ф.* Уæлладжыры комыл – Туалтæм. – Дзæуджыхъæу: Ир, 1999. – 293 с.
157. *Цагаева А.Д.* Топонимия Северной Осетии. – Орджоникидзе: Ир, 1975.– 562 с.
158. *Цагараев В.А*. Золотая яблоня нартов: История, мифология,

искусство, семантика. – Владикавказ, 2000. – 300 с.
159. *Цаголов Г.* Влияние религиозных обрядов на благосостояние осетин // Новое обозрение, 1897. − № 4494 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып.II / Сост. Л.А. Чибиров. − Цхинвали, 1982. – С. 274−277.
160. *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. – Цхинвали: Ирыстон, 1976. – 281 с.
161. *Чибиров Л.А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. − Цхинвали, 1984. – 218 с.
162. *Чибиров Л.А.* Осетинские народные праздники. – Владикавказ: Аланыстон, 1998. – 256 с.
163. *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. − М: РОССПЭН, 2008. – 712 с.
164. *Чистов К.В.* Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX века // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями. – Л.: Наука, 1977. – С. 131−143.
165. *Чистов К.В.* Традиционные и «вторичные» формы культуры // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. – М.: ОГИ, 2005. – С. 124−134.
166. *Чурсин Г.* Культурные переживания // Новое обозрение, 1901, №5586 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. – Цхинвали, 1982. – С. 277−280.
167. *Чурсин Г.*Ф. Материалы по этнографии Абхазии. – Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1957.
168. *Шегрен А.М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при различных случаях // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, Вып.I / Сост. Л.А. Чибиров, 1981. – С. 74−75.
169. *Юсуфбекова З.* Поминки при жизни в Шугнане // Полевые исследования Института этнографии. – М., 1987. – С. 182−190.
170. *Языковые ситуации и взаимодействие языков* / Авторы Н.Н. Быховец, А.Н. Гаркавец, И.Т. Дерканбаева и др. – Киев: Наукова думка, 1989. – 204 с.

171. Ярзуткина А.А. Традиционные земледельческие, скотоводческие и промысловые культы сибирских татар: Автореф. дисс.…..канд. ист. наук. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: // ethnography. omskreg.ru / page. php? id=823. Дата обращения 15.11.2009 г.

Таблица развития значений обрядовой лексики осетинских поминальных обрядов *зазхæссæн* и *зæрдæвæрæн* (по материалам словарей осетинского языка)

Лексема	Миллер В.Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь	Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка	Абаев В.И. Русско-осетинский словарь	Таказов Ф.М. Дигорско-русский словарь	Осетинско-русский словарь, изд. 5-е	
						Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин
Заз	Заз s.‘пальма’ (г. ‘негной’) туал. уртхелі; *зазхæссæн ‘вербные поминки по усопшим, *вербное воскрешение’; *Заз s. npr. ‘одна из семи звезд созвездия Плеяд, называемых по-осетински Авд хojv “семь сестер” [I, 546]	**zaz** название дерева – ‘тис’, ветки его играли роль в поминальном обряде; в христианский период название применялось также к вербе. <…> ~ Ботанический термин, широко распространенный на иранской почве и на Кавказе. Применяется в разных языках к различным растениям. Ср. **перс**. *žāž* ‘вид чертополоха или вереска’ (Ягелло), ‘жесткая трава’ (Гаффаров) <…> На Кавказе: **арм**. *žaž*, **груз**. *zazvi*, **чан**. *danzi* ‘терновник’, **груз**. *zazuna* <…> В языки Кавказа, в том числе в осетинский, слово вошло, очевидно, в конечном счете из персидского [IV, 289-290]	**ель** *ж* наз [145]; **сосна** *ж* нæзы, нæзыбæлас [497]; **тис** *м бот*. заз [520]; **верба** *ж бот*. донхæрис [56]	**назу** *бот*. ель, елка [379]; **нæзи** сосна [381]	**заз I** *бот*. ель, тис, негной **Заз II** *название одной из семи звез созвездия Плеяд* [228]	По своему сакральному значению выделялся тисс (заз), который в религиозных воззрениях осетин занимал аналогичное вербе положение (вербное воскресенье у осетин называется зазхæссæн – несение тисса). Тисс расценивался как оберег, лекарство, способное изгнать нечистую силу от дома оплодотворять землю и т.д. [91]

Ælæm	Ælæm, pl. °tæ s. ‘фрукты, нанизанные на нитку и привязанные к палке *в виде знамени; или принадлежности мужского костюма, сделанные из таких фруктов в память усопших и несомые скачущими всадниками вокруг кладбища и селения в время поминок’ [I, 108–109]	~ Слово *ælæm* – арабского происхождения, известное и другим кавказским народам; ср. **араб**. ‘*alam*, **перс**. *alam*, **тур**. *alem* ‘знак’, ‘знамя’ **груз** *alami* ‘знамя’, ‘флаг’, ‘значок’, **инг**. *ælæm*, *ælæm-beqhæ* ‘надмогильный шест с белым флагом, ставится над умершим от ран’. Начальное *i*, равно как конечное *n* в дигорском не выходят за рамки обычных звуковых закономерностей дигорского диалекта. Разновидностью той же основы является араб. ‘alāmat, также усвоенное в осетинский [I, 126]	**Толковый словарь осетинского языка, 2007** **ælæm** *Этногр*. Хæрнæджы дугъы хайадисæг-иу къалиуыл тырысайау ауыгъдæй кæй хаста, кæнæ йæхи уæлæ кæй æрæфтыдта, дыргъты æмæ адджинæгты уыцы хал. **нанизываемые на нитку фрукты и сладости, которые один из участников скачек во время поминок навешивал себе на шею или прикреплял к ветке в виде знамени** [249]	**илæн** этн. фрукты, орехи, конфеты и др. сладости, нанизанные на нитки и привязанные к палке в виде знамени, шлема, кольчуги, креста или хоругви, которую несут скачущие всадники вокруг кладбища во время особых поминок (зимой-весной) в память усопшего, фрукты сбивали, а древки ставили на могиле покойного [290]	**ælæm** алам, фрукты, сладости, нанизываемые на нитку и привязываемые к ветке наподобие знамени или надеваемые на себя (старинный осетинский обычай; аламы несли всадники, скачущие вокруг селения или из одного селения в другое во время поминок) [82]	Ælæm, гæнæн уыдис, æмæ уыдаид дзуарæвæрд хъил дæр. Уымæн-иу йæ уæлæ стыхтой алыхуызон бызгъуыртæ. Ælæm символикон æгъдауæй æвдыста хъæздыг цард, бæркадджын хорæрзад. <…> Ælæмыл-иу, чи амард, уый дарæс дæр скодтой, йæ уæлæ йын ауыгътой æндахыл халгонд алыхуызон дыргътæ дæр [112]

Гауыз	Гауыз s. ‘ковер (настенный)’ д. *гауіз, ср. горц’е [I, 382]	**gawyz	gawiz** ‘ковер’ ~ Идет из тюрко-монгольской языковой сферы: **монг**. *kewis, kews* (Ramstedt 230. – 3KB V 81), *kibes* (Бурдюков. Русско-монг. словарь, Л., 1935, стр. 122), **алт**. *käbes* (ср. **тибет**. *kebs*), **балк**. *küüz* ‘ковер’. Сюда примыкают и **чеч**. *kuz*, инг. kuvs ‘ковер’. Исходная форма *kebis, *kawis. Допуская перебой r||s, мы могли иметь *kebir, *kawir, что лежит, может быть, в основе слав. ковер (считается неразъясненным) [I, 509]	**ковёр** *м* гауыз [212]	**гауиз, гауз** ковер (настенный) [212]	**гауыз** ковёр [198]
Тырыса	Тvрv´с(с) а s. ‘знамя’, *флаг; д. тур(у)са [III, 1237]	**tyrysa	turusa, tursa** ‘знамя’, ‘флаг’; <…> ~ Из **перс**. *dirafš* через грузинское посредство: **груз**. *droša*, **арм**. *drauš*, *droš* ‘знамя’. О древности слова свидетельствуют **согд**. **arδašp (‘rδšp)*, **ав**. *drafša-*, **др.-инд**. *drapsa-* ‘знамя’. О дальнейших связях (**вед**. *drāpi-* ‘плащ’, **лит**. *drãpanos* ‘одежда’, **фр**. *drap* ‘сукно’, *drapeau* ‘знамя’ и пр.) см.: Wachernagel-Debrunner I 242; Mayrhofer II 72. – Для начального *t* в осетинском (вместо *d*) ср. *tarvaz, twal*. – В дргих языках Кавказа в значении ‘знамя’ преобладает **тюрк**. *bajraq* [III, 342–343]	**флаг** *м* тырыса [554] **знам||я** *с* тырыса [184]	**туруса, турусса, турса** знамя, флаг [491]	**тырыса** знамя, флаг [413]
Цырагъ/ цырагъдарæн	Цvраԓдарæн s. ‘подсвечник’; д. цираԓдарæн [III, 1685]	**Cyrağ	cirağ** ‘лучина’, ‘свеча’, также ‘лампа’; *cyrağdarœn* ‘подсвечник’ <…> ~ Общее переднеазиатское слово. Засвидетельствовано уже в **согд**. **čirāğ(čr’γ)* ‘лампа’ и **сак**. *cirau* ‘лампа’. <…> Для осетинского надо, однако, иметь в виду и возможность усвоения из согдийского. Происхождение слова не выяснено [I, 323–324]	**подсвечник** *м* цырагъдарæн [376]	**цирагъдарæн** подсвечник [626]	**цырагъдарæн** подсвечник [518]

Мæкъуыл	Мæк’ӳл s. ‘копна’ ср. д. ласæг, *мæк’ӳл id. ср. ц’ӎна, д. даст [II, 799]	**mæk’ₒyl- | bæk’wæl** и. ‘копна’, д. ‘копна ячменя, пшеницы’; ср. д. *læsæg* ‘копна сена’; ср. также д. *dast*, *c’yna|c’ina* <…> ~ Ср., с одной стороны, **груз**. *magoli*, **сван**. *mekw* ‘копна’, *mačwal* ‘скирда’, **каб**. *mäqu* ‘сено’, с другой – **казан**. *boγol* (в тобольском – *moγol*), **якут**. *bugul*, **монг**. *buxul*, **венг**. *boglya* ‘Heuschober’ (Gombocz 40). Возможно, относится к основанным на звукосимволике словам для обозначения ‘кучи’, ‘выпуклости’ и пр. В этом случае ср. также еще некоторые кавказские факты: **карач**. *bak̲wal* ‘живот’, **абх**. *a-baqₒ∂l* ‘бочонок (для хранения сыра, кислого молока)’, **лак**. *baku* ‘куча’, ‘холм’. Ср. также *mæk’ur* [II, 85]	**копна** *ж* (сена) мæкъуыл; диг. ласæг; (снопов) мæкъуыл; диг. бæкъуæл [219]	**ласæг** II (мн. ласгутæ) стог сена [350]	**мæкъуыл** копна, стог; **мæкъуылтæ кæнын** складывать в стога, в копны [292]
Куатæ Раздарæн	+Кӳátæ s. ‘передник в женской одежде’; д. id. ср. раздарæн id [II, 698] Раздарæн s. ‘передник, фартук’; д. id. ср. кӳátæ [II, 940]	**kwatæ** ‘женский передник’ ~ Ср. **каб**. *zwatä* ‘халат’, **балк.-карач.** *xota* ‘передник’ [I, 604]; **razdaræn** ‘передник’, ‘фартук’; син. *kwatæ* <…> ~ См. *raz* ‘перед’ и *daryn* ‘носить’ (об одежде): «носимое спереди»; *daræn* – отглагольное имя на –æn [II, 356]	**передник** *м* раздарæн, куатæ [349]	**куатæ** передник, фартук [330]; **раздарæн** передник, фартук [418];	**куатæ** передник, фартук [265]; **раздарæн** фартук, передник [343];
Сæрбæттæн	+Сæрбæдтæн s. ‘платок *(головной)’ [II, 1064]	**særbæddæn** ‘небольшой платочек из шерсти, полотна, шелка’; носили его только замужние женщины; поверх его надевали большой платок – *kælmærzæn, sasug* <…> ~ Сложение из *sær* ‘голова’ и *bæddæn* от *bæddyn* ‘вязать’ (иранская модель – *sarabandana*, ср. **ав**. *sāravara-* ‘шлем’, «покров головы»); ср. **перс**. *sarband* ‘головная повязка’, **тадж**. *sarband*, *sarbandak* ‘женский головной платок’, а по образованию также **груз**. *tavsak’ravi* ‘головная повязка’ (*tavi* ‘голова’, *k’vra* ‘вязать’) [III, 79]	**косынка** *ж* сæрбæттæн, сасыг [223]	**сæрбæттæн** косынка [453] **сасыг** большой платок, шаль [445]	**сæрбæттæн** косынка [369]

Худ	Хūd, pl. худтæ s. ‘шапка’; д. ходæ [III, 1591]	**хūд**|**ходæ** ‘шапка’, ‘папаха’ <…> ~ Восходит к **иран**. **xauda-*. Ср. **перс**. *xōi, xōd* ‘шлем’ (Фирдоуси 1 23 9), **афг**. *xōl* , **пам. и**., **пам. м**. *xūli* <…> **др.перс**. *xauda-* в наименовании одного из **скифских** племен *sakā tigraxaudā-* «саки, носящие островерхие шапки» [IV, 244]	**шапка** *ж* худ [569]	**ходæ** 1) шапка, шляпа, папаха [589]	**худ** 1) шапка, шляпа, папаха [487]
Лæдзæг	Лæдзæг, pl. +лæдзджытæ s. ‘палка’; д. лæдзæг, pl. лæдзгутæ [II, 762–763]	**læзæг** ‘палка’. ‘посох’ <…> ~ Несомненна связь с арм. lc’ak’ ‘рычаг’. Можно думать либо о старом заимствовании из армянского (ср. ос. malūsæg ‘подснежник’ из арм. manušak’ ‘фиалка’), либо об исконном родстве. В последнем случае *læзæг* возводится закономерно к *laštyaka-; ср. лит. lazdà, lazà ‘палка’, lakštà ‘насест’, ‘жердочка, на которой сидят куры в курятнике или птички в клетке’ [II, 18–19]	**палка** *ж* лæдзæг [342]	**лæдзæг** (мн. лæдзгутæ) 1) палка, трость; 2) жезл, посох [353]	**лæдзæг** (*мн.* **лæдзджытææ**) 1) палка, трость; 2) жезл, посох; 3) рычаг [282]
Рон	Рон, pl. рæдтæ s. ‘пояс’ [II, 1016]	**ron** | **ronæ** ‘пояс’ <…> ~ Восходит к иран. **rāna-* ‘поясница’, ‘бедро’. Слово широко представлено в иранских языках: **перс**. *rān*, **пехл**. *rān* ‘бедро’, *rānpān* ‘набедренный панцирь’, **парф**. *rān* ‘бедро’, **арм**. (из иран.) *eran* <…> **тадж**. *rōn*, **курд**. *rān* ‘бедро’ <…> Перенос значения ‘часть тела’ → ‘одежда’ (‘бедро’ → ‘пояс’), общий для осетинского, согдийского и сакского [II, 419–420]	**пояс** *м* рон кожаный ~гæрзон [397]	**ронæ** (мн. рæнттæ) 1) пояс, кушак [439]	**рон** (мн. рæттæ) 1) пояс, кушак [359]
Къуту	*К’уту s. ‘колобок (?)’ [II, 748]	**k’ūtū** | **k’utu, k’urtu** ‘корзина для хранения зерна и пр.’ <…> ~ Вероятно, из **тюрк**. *qutu* ‘коробка’ (Радлов II 992. – Zenker 712); ср. **перс**. *qūtī*, **груз**. *quti* ‘коробка’, ‘шкатулка’. Для объяснения дигорской формы *k’urtu* следует допускать контаминацию с каким-то унаследованным иранским словом, имеющим соответствия в **гр**. *χύρτος, χύρτοζη* ‘рыболовная корзина’, ‘вершина’, **др.инд.** *kata-* (из **karta-*), **лат**. *cratis* ‘плетенка’ и пр. (Boisack 416). На контаминацию указывает и семантика: значение ‘корзина’ ближе к приведенным индоевропейским словам, чем к тюрк. *qutu* ‘коробка’, ‘шкатулка’ [I, 643]	**корзина** *ж* къалати (маленькая); диг. цетенæ; къуту; куыф (большая); тæскъ (для ношения на спине) [220]	**цетенæ** корзина, шкатулка (для хранения ниток, иголок, наперстков, и пр.) [624]	**къуту** I амбар (из хвороста или досок для хранения зерна) **къуту** II колобок

Фынг	Фvнг, pl. °тæ s. ‘столик’ д. фінгæ [II, 1473]	**fyng | fingæ** ‘стол’; это название применяется к небольшим, невысоким, круглым треногим столикам, входившим в инвентарь староосетинской сакли; современные большие столы носят название *st’ol*. Тип осетинского *fyng* следует считать весьма древним <…> *Fyng* значит также ‘угощение’; *tuğy fung* буквально «стол крови», так называлось угощение, сопровождавшие примирение кровников <…> ~ Hübschmann считает заимствованием из кавказских языков: **груз**. *p’inaki* ‘блюдо’, **удин**. *p’inak*, **арм**. *p’nak’* (← **гр**. πίναξ ‘доска’, ‘блюдо’). Вс. Миллер думал сперва о родстве с индоевропейской группой слов: **др.инд**. *pināka-* ‘палка’, **гр**. πίναξ ‘доска’, ‘блюдо’ (ОЭ II 86). Позднее он присоединился к мнению Hübschmann’a (Gr.10). Штакельберг сопоставляет *fyng* и *fæjnæg* ‘доска’ (MSt.71). Начальный *f*, а также отсутствие второго гласного заставляет думать скорее, что перед нами или старое осетинское (иранское) слово, родственное **ст.слав**. *пьнь*, **русск**. *пень* и приведенным выше древнеиндийскому и греческому словам, или заимствование из греческого (*πίναξ*) еще в скифскую эпоху. К гр. *πίναξ* примыкает и **перс**. *ping, pingān* ‘чаша’ [497–498]	**треножник** *м* (подставка, столик) фынг, æртæкъахыг фынг [525]	**фингæ** 1) столтреножник, низкий стол на трех ножках; 2) угощение [563]	**фынг** 1) круглый низкий столик на трёх ножках; 2) угощение	**Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин**
						Нарты владели чудесным медным котлом, столиком – фынгом (стоило повернуть его ножку и появлялись еда и напитки) [23]

Сынтæг/ хуыссæн	Cынтæг, pl. cынтæджытæ s. ‘кровать’; ср. cынт; ср. хӳссǽн, диг. урундуq [II, 1166]	**syntæg** и.‘кровать’; д. *urunduq* id.; у анатолийских осетин *šyntæg* ‘sofa’, ‘couch’ <…> Из *synt* + формант –*æg*; см. [2]*synt.* – **Балк., карач**. *šindik* ‘скамейка’ следует отделять от тюрк. *sunduq* ‘ящик’ и сближать с ос. *syntæg*. Контаминацией тюркского и осетинского слова является, возможно, и **адыг**. *šandak*, **шапс**. *śändaq* ‘высокое кресло в виде трона, с которого князь (княгиня) наблюдал за народными торжествами’ (см.: Керашева. Особенности шапсугского диалекта. Майкоп, 1957, стр. 139) [III, 204–205]; **x̱yssæn|xussæn** 1. ‘ложе’, ‘постель’ <…> ~ Образовано от *x̱yssyn* ‘спать’, ‘лежать’ с помощью форманта –æn, указывающего в одном случае на место действия (ГО § 170 $_{12}$), в другом – на орудие (ГО § 170 $_{11}$) [271–272]	**кровать** *ж* сынтæг; диг. урундухъ [226]	**хуссæн 1.** ложе, постель, кровать [602]; **урундухъ** деревянная кровать [521]	**сынтæг** (*мн.* **сынтæджытæ**) кровать [398]; **хуыссæн 1.** место, где спят; ложе, постель, кровать [491]

Стъол	*Ст’ол (русск.) s. ‘стол’ [II, 1133]	**st’ol | æst’ol(æ)** ‘стол’ <…> ~ Из **русск**. *стол*. О смычно-гортанных (глоттализованных) согласных после *s* в заимствованиях см.: ОЯФ I 524 (В фонетической позиции особенно после s смычно-гортанные обычны не только в неиранских словах, но и в иранских. В И.Абаев объясняет это явление тем, что в s как спирант требует значительного расхода воздуха и тем вызывает дезаспирацию следующего за ним смычного, что и приводит либо к появлению смычного «4-го ряда», либо в виде дальнейшей ступени того же процесса, к появлению смычно-гортанного) [III, 164]	**стол** *м* в разн. знач. фынг, стъол [507]	**æстъолæ** стол [136]	**стъол** стол [388]
Бандон	Бандон s. c*стул, *скамья; ср. д. к’ела [289]	**bandon** и.‘стул’, ‘скамья’; д. *k’ela* <…> ~ Вероятно, стяжение из *badæn-don* «место для сидения» (ср. *хæræn-don* ‘столовая’=«место для еды»). См. *badyn* ‘сидеть’ и [2]*don* – суффикс, обозначающий вместилище [I, 234–235]	**стул** *м* бандон; *диг*. къела [510]	**къела** стул [341]	**бандон** (*мн*. **бандæттæ**) стул, табурет, скамья; даргъ бандон лавка [166]

Зæрдæвæрæн	Зæлдесун, *зæлдæвæрæн, *зæрдæвæрæн, зæлдгæрдæн д. s. ‘весенний праздник, когда показывается «зæлдæ», вырезают дерн и обкладывают могилы; ир. нæўæвæрæн’ [I, 553]	**зæрдæвæрæн | зæлдæвæрæн, зæлдгæрдæн** один из цикла поминальных дней, приуроченный к христианскому празднику Вознесения <…> ~ Собственно «(день) укладки (*æвæрæн*) дерна (*зæлдæ*) на могилах». Иронская форма *зæрдæвæрæн* – вторичная: утраченное *зæлдæ* ‘дерн’ было заменено словом *зæрдæ* ‘сердце’, и праздник стал пониматься не как день «дерноукладки», а как день «обещания», от *зæрдæ æвæryn* ‘обещать’, ‘обнадеживать’. Формант *-æн* указывает здесь на время (ГО §170_3). Benveniste. Etudes 141 [IV, 302]	**Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин** …широко распространенный обычай (в том числе и у осетин) – высаживать деревья на могилах. В поминальный день *зæрдæвæрæн* осетины обсаживали их цветами и молодыми деревьями, которые, по всей видимости, рассматривались как обиталища души умершего [44]	**зæлдесун, зæлдæвæрæн, зæрдæвæрæн, зæлдгæрдæн** *<u>этн</u>*. праздник Вознесения, весенний праздник, когда показывается трава (мурава, дерн), вырезают дерн и обкладывают могилы [274]	**зæрдæвæрæн 2**. вознесение [231]	**Чибиров Л.А. Осетинские народные праздники** **Зæрдæвæрæн** (дыг. Зæлдкæрдæн, зæлдæвæрæн) ирон адæммæ нымад у мæрдты боныл. Зæрдæвæрæны ног мæрдты ингæнтæ ныссыгъдæг кæнынц, цыртытæ ныссыдзынц ног мæрдтæн, ингæныл нывæрынц нæудзарм. Уыцы бон мæрдты номыл цы кусарт акæнынц (фыс, уæрыкк æмæ а.д.), уый зæрдæ марды ингæны баныгæнынц [128]

Sælдæ	Sælдæ д. s. ‘дерн, низкая трава’; ср. ир. hæ̈ў [I, 553];	**zældæ** д. ‘молодая трава’, ‘мурава’, ‘дерн’; ср. и. *næw, taw* <…> ~ Восходит к иран. **zarita-* от базы **zar-* ‘желтый’, ‘зеленый’, ‘зелень’. Ударение на первом слоге (*zárita-) привело к редукции и исчезновению гласного *i* во втором. Но, прежде чем исчезнуть, *i* произвел свое обычное действие: превратил *r* в *l*. Ср. **перс**. *zard*, **пехл**. *zart* ‘желтый’, *zartgōn* ‘желтого цвета’, **арм**. (из иран.) *zartagoyn* ‘желтый цветок, используемый для окрашивания’ <…> Иранскую базу **zar-* ‘желтый’, ‘зеленый’, и.е. **ǵhel-* мы находим еще в ряде осетинских слов: *zæræston, zærīdaw, mæzæræw.* Эта же база – в *zærīn* ‘золото’, ‘золотой’. По значению *zældæ* ближе к славо-балтийскому («зелье», «зеленый»), чем к иранскому («желтый»). Этимологически и по значению, но с иным словообразование, ср. **русск**. (диал.) *зелок* ‘молодая трава’ (Трубачев. Славянские этимологии 29–30. Этимологические исследования по русскому языку, М., 1962, стр. 36–37). – **Венг**. *zöld* ‘зеленый’ усвоено из аланского (Munkácsi, KSz. II 43, IV 380, V 321). – См. **zær.*	**дёрн** *м* нæуу; диг. sældæ [127]	**sældæ** мурава, молодая трава, дерн, газонная трава [274];	**sældæ** дёрн [230];

Hæуу	Hæў, pl. *hæўўvтæ s. ‘дерн, *целина; д. hæўæ’ [II, 847]; *Hæўævвæрæн см. д. sælдесун, sælдævвæрæн [II, 847]	[1]**næw	næwæ** ‘молодая трава’, ‘мурава’, ‘целина’; в дигорском в этом значении более обычно *zældæ* <…> ~ Восходит к иран. *nava-* ‘новый’, ‘молодой’; см. *nævæg* ‘новый’. Для развития значения ср. **пам. ш.** *nawčā* ‘поросль’, ‘молодые побеги, ростки’ (от *naw* ‘новый’), **русск**. *новь, новина́* ‘целина’, ‘земля, никогда еще не паханная или снова задерневшая’ **гр**. *νεός* ‘целина’, ‘новина’ (Ксенофонт) при *νέος* ‘молодой’. Для выражения *næw sæddyn* ср. **русск**. ломать нови, новину ‘пахать целину’ (Даль II 549) [173–174]	**дёрн** *м* hæуу; диг. sældæ [127]	**hæуæ** целина; поле, оставшееся под паром, не вспаханное [383]	**hæуу** (*мн*. **hæууытæ**) 1) целина; 2) дёрн [308]
Kæсаг	Kæсаг, pl. kæсægтæ s. ‘рыба’; д. kæсалгæ ср. kæф [II, 682]	**kæsag	kæsalgæ** ‘рыба’; в отличие от *kæf* не применяется к засоленной рыбе; крупная рыба также охотнее зовется *kæf* <…> ~ Сопоставлялось с **венг**. *keszeg* ‘*leuciscus’*, ‘лещ’, **ханты** (остяц.) *kaśeu*, **манси** (вогул.) *kāsen* ‘лещ’, с другой стороны – с **груз**. *kašaqi* ‘сельдь’. Эти соответствия говорят в пользу того, что *l* в дигорском – вторичное, как *n* в *ğarængæ*, *wasængæ*, *æxsinængæ*. Но откуда идет слово? Имеются опыты иранской этимологии. Peterson (LUÅ XIX 7) возводит к иран. **kasāka*, опираясь на **др. инд**. *kaśaku-* ‘*Coix barbata’* и *kaśa-* ‘плеть’ (и.е. **k$_{\circ}$oḱ-* ‘острый’). Beiley (Asica 23) сопоставляет встречающееся в одном **афганском** диалекте *ḳəžə* ‘рыба’. Уверенности нет. Схождение с угорскими языками свидетельствует во всяком случае о том, что в осетинском слово следует возводить по меньшей мере к сарматской эпохе [I, 588]	**рыба** *ж* kæсаг; kæф (крупная) [465]	**kæсалгæ** (*мн*. **kæсælгитæ**) рыба [321]	**kæсаг** (*мн*. **kæсægтæ**) рыба [256]

Кæф	Кæф, pl. кæфтæ s. ‘рыба *(большая)’; д. id. ср. кæсаг [II, 686]	**кæf** ‘рыба’; обычно о крупной рыбе (ср. кæsag) <…> ~ Общее восточноиранское слово; одна из характернейших лексических изоглосс, противоставляющих эту группу западноиранской, где находим для рыбы другое слово – *masya-*. Ср. **пам**. **и**. *kap*, **пам**. **м**. *kåp*, **пам**. **в**. *kūp*, **афг**. *kab*, **согд**. **kap-(kp-)*, **сак**. *kava* ‘рыба’. С уверенностью восстанавливается **скиф**. **kappa* ‘рыба’. Оно наличествует в названии *Panti-kapa-*, что значит «рыбный (*kappa-*) путь (*panti-*)» – сложное слово с «инверсией». – Происхождение слова **kapa-* не ясно. Может быть, его следует сопоставлять с **др.инд**. *kapanā-*, **латыш**. *kāpe* ‘гусеница’. Для развития значения ср. ст.слав. *рыба*, которое сближается с герм. *rūb-* (нем. *Raupe*) ‘гусеница’, герм. *Robbe* ‘тюлень’. Ср. *kæfoj*, *kæfq*, *yndar*, *jæwgæf* [I, 575–576]	**рыба** *ж* кæсаг; кæф (крупная) [465]	**кæф** крупная рыба [322]	**кæф** крупная рыба [258]
Туг	Туг s. ‘кровь’; д. тог [III, 1221]	**tug**	**tog** ‘кровь’ <…> ~ Возводится к ар. **tauka-* и сближается с **др.инд**. *toka-* ‘потомство’ (← ‘семя’; ср. ос. *mæ tug, mæ ‘stæg* «моя кровь, моя кость» в смысле «мое кровное дитя»), **ст. слав.** *tukъ*, **русск**. *тук* ‘жир’, **лит**. *taukaī* ‘жир’, ‘костный мозг’, *taukùs* ‘жирный’, ‘сочный’. Сюда же **др.инд**. *tokman-* ‘побег растения’, **ав**. *taoxman-*, **перс**. *tuxm* ‘семя’ (по образованию *toka-* относится к *tokman-*, как, скажем, *śaka-* к *śakman-* и т.п.). Имеем, стало быть, семантический ряд ‘семя’ – ‘кровь’ – ‘жир’, объединяемый понятием ‘жизненная сила’ (и.е. **tewə-, *tu-*)… [III, 309–310]	**кровь** *ж* туг [227]	**тог** кровь[485]	**туг** кровь [410]

Дур	Дур, pl. дуртæ s. ‘камень’; д. дор [I, 509]	**dūr	dor** ‘камень’ <…> ~ По всей видимости – старое отложение из кавказских языков, родственное груз. *t’ali* ‘кремень’. В соответствии с **груз**. *t’ali* мы должны иметь закономерно в **мегр., чан**. **t’or-*, что, с озвончением начального *t’*, и дало ос. *dor*. В современном мегело-чанском слово **t’or* не засвидетельствовано, но груз. *t’al-* и ос. *dor* дают право на его восстановление. Ср. другие «мегрелизмы» в осетинском: *sk’e* ‘серна’, *k’ela* ‘скамья’. Старая форма **tūr	*t’or* отложилась, возможно, в *dæl-t’ūr* ‘камень очага’, буквально «нижний камень». Из других кавказских языков сюда же относится **чеч**. *t’ul-g* ‘камень’… [I, 375]	**камень** *м* дур [204]	**дор** камень [248]	**дур** камень [217]

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ТЕКСТЫ ИНФОРМАТОРОВ

Текст №1

Бацоева Зикка, 1923 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.

– Зазхæссæн кæцæй равзæрд? Цæмæн æй фæкæнынц?

Марды тыххæй уыдис. Мард зынаргъдæр уыдис æгасæй. Уый раздæры заман. Адæм хъал уыдысты раздæр. Мæ ныййарджытæн сывæллон амард, æмæ-иу ацыдыстæм, нæуу-иу ын сæвæрдтам. Уый-иу кадджындæр уыди. Уæд ахæм памятниктæ нæ арæзтой.

Адæм хъал уыдысты. Мард зынаргъдæр уыдис æгасæй.

– Заз та цæмæн байдыдтой кæнын?

Афтæ фæзæгъынц, заз кæмæн уа, уый мæрдты йæ аууоны баддзæн, кæмæн нæ уа, уый та – хурмæ. Аууон ын нæ уыдзæн. Цырагъ та – цæмæй йын рухс уа, уый тыххæй.

– Киимиицæй цытæ саразынц, уыдонæн та цы нысан ис?

Æппындæр ницы. Рæсугъд уа стъол, æрмæстдæр уымæн. Зæронд лæгæн фæкæнынц худ, лæдзæг, рон. Æрыгонæн та фæаразынц чиныг. Æрыгон чызгæн-иу кодтой гауыз, стыр гауыз. Уый-иу хъæздыгдæр чи уыд, уый кодта гауыз. Ælæм дæр-иу арæзтой, æмæ-иу æй барджынтæ хастой.

– Ælæм нæлгоймагæн кодтой?

О, нæлгоймагæн. Иу хатт нæ мæнæ Реуазты ус нæ уæрджытыл куы фæлæууын кодта. Гауыз арæзтам. Æмæ-иу æй уый зæххыл кодта, стъолыл нæ. Цæмæн афтæ, нæ зонын. Фæткъуытæ, къафеттæ – алцыта. Иу сæ хуынчъытæ кодта, иннæ та сæ æндахыл кодта кæрæдзи ’хсæнты.

– Ног дзабыртæ, ног дзаумæттæ та цæмæн æрцæттæ кæнынц?

Ома кæй фæдардта, уый йын фаг уыдис нырмæ. Дарддæр та дын ног æнæконд дзабыртæ.

Текст №2

Марзоева Зоя, 1932 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.

Раджы бынтон æндæр цыдæртæ кодтой, ныртæккæ та – æндæр. Раздæр-иу ælæм дæр кодтой, ныр та ма йæ кæддæр исчи скæны. Кодтой гауыз дæр. Гауыз зындæр кæнæн у. Къафеттæ, кишмиш, фæткъуытæ аласынц æндахыл. Фæкæнынц ма кæлмæрзæн, корзинкæ, раздарæн… Пирæн дæр ма-иу кодтой, ныр – нал. Нæлгоймагæн – машинæ, бутылкæ æмæ стакан, сывæллонæн – пъартфел. Молодойæн − фылдæр заз. Заз обязательно. Йæ быны, дам, фæбады, хур куы фæкæсы, уæд. Уый ма цы нæ рабаддзæн!.. Нæлгоймагæн ма – лæдзæг, чисмисæй худ. Мæнæ Хаджуйæн та шахматны доска скодтой, уарзта шахмæттæй хъазын.

Цырагъдарæн − се ‘ппæтæн дæр, ногæй, зæрондæй. Фæткъуытæ, апельсинтæ йыл сæвæрынц рæсугъдæн, свечкæтæ аргъуанæй.

Стъол æмæ бандон-иу ногтæ ælхæдтой, стæй ног дзаума – хæдон, дзабыртæ, сылгоймагæн – халат, къаба. Цæмæй мæрдты бæсты ма йын хай уа хæдзарæй. Ирон адæммæ афтæ баззад рагæй.

Æхсæв фæбадынц, свечкæтæ фæсудзынц. Раздæр-иу бадтысты, ныр дæр ма хъуамæ бадой. Райсомæй сæ уæлмæрдтæм ахæссынц. Свечкæтæ фæсудзынц, хъуамæ æхсæвæй-бонæй йæ разы рухс уа.

– Мæнæу дæр куы разайын кæнынц зазхæссæнмæ?

Мæнæу та махмæ никуы кодтой, æз æй ам федтон. Гъе ныр-иу нæ мад афтæ дзырдта: джыджына къахынмæ, дам, цæуынц. Кæд уымæ гæсгæ…

– Джыджына та цы у?

Æмæ нæ зонын. Афтæ-иу дзырдта. Лауызгæнæнты та-иу дзырдта: «Джыджына къахæнæй æрцæудзысты æмæ фæллад уыдзысты». Æмæ-иу лауызтæ скодта…

– Зойæ, зазхæссæн æнæуый кæцæй фæзынд, кæцæй равзæрд?

Йæ фыны-иу, æвæццæгæн, чи цы федта, уый-иу радзырдта, æмæ та-иу æй кæнын байдыдтой. Мæ мад та-иу ууыл ныллæууыд: заз кæнын хъæуы, йæ быны фæбады. Зæрæдтæн ныр заз нал

кænынц. Стæй ма сывæллæттæ цы бахæрой, уый, дам-иу, сын удыбæстæ у мæрдтæн. Цы ма-иу дзы баззад, уый та сылгоймæгтæ кæрæдзийæн байуæрстой.

Æмæ сæ уадзгæ дæр нæ кæнынц, кæнынæн дæр зын сты. Се ‘мбис сын куадзæнмæ ныууадзынц, мæрдты куадзæнмæ. Ныр æй аргъуанмæ гæсгæ кæнынц, уæд та йæ ирон адæм къуыригай нымадтой. Мæрдты куадзæн та уыдис къуыри фæстæ. Зæронд адæм рæстытæ дзырдтой. Тынг бирæ цыдæртæ зыдтой. Мæ фыды фыдиу изæры аргъау кæнын куы райдыдта, уæд-иу æй æртæ сахаты ахаста уыцы аргъау. Кæцæй-иу сæ иста?!. Ныр æз уыдæттæ куы хъуыды кæнин, уæд кæуылты уаин!

Текст №3

Еналдиева-Цгоева Езета Темболатовна, 1930 г.р., пос. Мизур. Текст записан 19 марта 2009 г.

– Зазхæссæн кæд вæййы?

Иу аз даргъдæр вæййы, иу бон даргъдæр, иннæ аз та цыбырдæр. Æмæ уымæ гæсгæ, алы аз дæр алыхуызон бонмæ æрхауы. Куадзæны размæ вæййы. Чи къалиу фæкæны, ёлкæйы хуызæн, æмæ йыл уæле сау тырыса бакæн, гыццыл тырыса, кæнæ та йыл сау хæцъил дæр абæтт. Уæлмæрдтæм æй ахæссынц тилгæ, сывæллæттæ йæ фæдыл фæцæуынц æмæ къафеттæ фæуидзынц, взрослытæ дæр сæ фæтонынц.

– Æмæ уый цы хуыйны?

Заз бæлас. Иннæтæ та фæкæнынц ас лæгтæн, мæнæ ацы ковер цæйас у, уыйас… Æндæхтæ иуырдæм-иннæрдæм аласынц, къафеттæ, печенитæ, пряниктæ, фæткъуытæ, алцытæ йыл бакæнынц. Стæй йæ дыууæ ставд лæдзæгыл бакæнынц, уырдæм æндæхтæ бабæттынц. Уый дæр тилгæ фæхæссынц, уæлмæрдты йæ равдæлон кæнынц æмæ йæ уым решëткæйы мидæг ныууадзынц. Уый та лæм хуыйны, лæм. Сылгоймæгтæ дзы рахæссынц, æмæ дзы чи уынгты байуары сывæллæттæн, чи сæхимæ рахæссы. Молодойæн та зазы къалиу вæййы, æмæ йæ решеткæйы мидæг ныууадзынц.

– Зазхæссæн цæмæн кæнынц?

Зæрдæйы рыст фæцæуа – гъе уыдæтты тыххæй. Фыдæлтæй нырмæ дæр æй афтæ кодтой. Раджы та-иу цæй памятниктæ уыд, цытæ? Стыр къæйтæ ‘фтыдтой æмæ сæ ингæнтыл сагътой памятникты бæсты.

– Цырагъдарæн та фæкæнынц?

Цырагъдарæн дæр зазхæссæны фæкæнынц. Телæй мæнæ афтæ фондз скæнынц, свечкæтæ алыг кæнынц æмæ сæ телтыл ныссадзынц. Свечкæтæ ма аргъуаны дæр судзынц, цæмæй адæймаг тыхсгæ мацæмæй кæна, рынчын ма кæна.

– Цæмæн фæкæнынц цырагъдарæн?

Баззади фыдæлтæй афтæ. Ныртæккæ йæ бирæтæ нал кæнынц, раздæр та йæ алчидæр кодта. Мæнæ ма чисмисæй дæр цырагъдарæн кæнынц, ёлкæйыл дæр дзы ауындзынц. Фылдæр цырагъдарæны телтæ чисмисæй æхгæнынц, стухынц сæ. Стæй йыл æрцауындзынц печенитæ, пряниктæ, мандаринтæ, фæткъуытæ.

– Адджинагæй цæмæн кæнынц?

Уыдон фыдæлтæй баззадысты æмæ сæ мах дæр афтæ кæнæм.

– Ды кæцæй дæ, уым дæр кæнынц зазхæссæн?

Кæнынц. Рассветы дæр кæнынц, Æрыдоны дæр, Нартыхъæуы дæр, Фыййаджыбылы дæр, алы ран дæр. Мæнæ ме ‘фсымæрæн дыууиссæдзæм бон нæма скодтам, афтæмæй йæ мæ фыны федтон. Цыма иууылдæр дыууæрдæм кæнынц. Æмæ мын афтæ зæгъы, се ’ппæтмæ дæр, дам, тæбæгътæ ис. Æз дзы тæбæгъимæ никæй федтон, фæлæ… Æмæ йæ фæрсын: «Дæуæн тæбæгъ нæй, æви?». «Нæй, стæй æнхъæлмæ дæр нæ кæсын», – афтæ мын. Æмæ уæд райхъал дæн æмæ мæхицæн афтæ зæгъын, цыдæр кæнд ын не скодтон, æвæццæгæн. Гогыз балхæдтон, ныссыгъдæг æй кодтон, пирогтæ, кæрдзынтæ скодтон, дыргътæ балхæдтон, къафеттæ, сæнтæ, алы нозтытæ. Стæй йын скодтон къалиу. Гъе ныр дæр ма мæ мад æмæ ме ‘фсымæр æдде сты: решеткæ сын æвæрд нæй.

Ноджы ма афтæ фæзæгъынц, марды бон, дам, лæдзæгимæ тæфæрфæс нæ фæкæнынц, газетты йæ бакастæн. Бацæуынц, дам, лæгтæ, разæй хистæртæ, сæ фæстæ – кæстæртæ. Æмæ куы фæхæццæ кæнынц, уæд сæ лæдзджытæ кæстæртæм аваерынц,

тæфæрфæс ракæнынц, æмæ куы раздæхынц, уæд сæ фæстæмæ райсынц. Хистæртæ бадгæ фæкæнынц, кæстæртæ – лæугæ.

Текст №4

Джатиаты Фузæ Владимиры чызг, 78 азы, сел. Ногир, ул. Джатиева, 30. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записала Э.З. Танделова. 1 июля 2008 г.

Зазхæссæн вæййы Комахсæны фæстаг сабат – æвдæм сабаты. Уæлмæрдмæ заз хæссын баззад нæ фыдæлтæй. Заз æвæрынц уый тыххæй, æмæ ирон уырнынадмæ гæсгæ адæмæй алкæмæн дæр уæларвы ис номыл стъалы, зæххыл – номыл заз. Адæймаг куы амæлы, уæд ахуыссы йе стъалыйы хай, ракалы йæ заз. Стъалыйы бæсты йын ссудзынц мыдадзын цырæгътæ, зазбæласы бæсты йæ уæлмæрдты ныссадзынц зазы къалиу.

Зазыл зианы хæдзары ауындзынц дыргътæ, адджинæгтæ, садзынц æй марды ингæныл дæлфæдтæй. Уый сагъдæй лæууыди зæрдæвæрæнмæ, стæй йæ бынаты æвæрд æрцæуы бæстон дурын (хъæдын) цырт.

Заз-иу уæлмæрдмæ куы схастой, уæд-иу загътой ахæм хæлары ныхæстæ фыццаджы дæр: «Хуыцауы сфæлдыст адæм стæм, æмæ нæ йæ хорзæх уæд! Чи йæм кувы, уыдон кæй ном арынц, æмæ не ‘хсæн чи нал ис, уыдоны æрцыдмæ кувæг адæм Хуыцауы ном арæнт! Сæ номыл сын цы скæнæм, сæ ном сын цæмæй арæм, уыдон сæм фых хойрагæй (хæццæ кæнæнт – Д.М.), дарддæр сæ хъус куыд ницæмæ дарой. Сæ ном сын цæмæй арæм, уыцы хойраг сæм сыгъдæгæй хæццæ кæнæд. Уæлæуыл цы нæ бахордтой, уый сæ кæстæртæн куыд бантыса! Ацы зазбæласыл цы адджинæгтæ ис, уыдонæй хайджын уæд, уый дзы цы нæ бахæра, уый йæ кæстæртæ хæрæнт, цалынмæ уыдон здæхой, уæдмæ! Хуыцаумæ хъуысæнт нæ ныхæстæ! Хæлар дын уæд! Мæрдты рухсаг у! Кæимæ дын бæззынц, уыдонимæ дын хæлар уæнт, æмæ дæ кæстæртæ де ‘рцыдмæ дзæбæхæй цæрæнт!».

Раздæры рæстæджы заз уæлмæрдмæ хастой нæлгоймæгтæ, ныры рæстæджы та йæ фæхæссынц сылгоймæгтæ. Хæлары ныхæсты фæстæ-иу стæй дыргътæ æмæ адджинæгтæ сывæллæттыл æмæ, уæлмæрдты цы адæм уыд, уыдоныл байуæрстой.

Зазхæссæны марды номыл арæзтой ног зазбæласæй къæлætджын бандон, ууыл бадын кодтой марды æнгæстæ конд хуыз æхсæвæрты размæ, æмæ йæ алыварс бадтысты сылгоймæгтæ хъарджытæгæнгæ.

– Цæмæн саразынц заз уæлмæрдты?

Ирон адæмы уырнынадмæ гæсгæ, адæймаг куы амæлы, уæд йæ уд атæхы уæларвмæ, йæ буар та свæййы сыджыт. Стæй уыцы сыджытыл æрзайы алыхуызон бæлæстæ, бæлæстыл та вæййы дыргътæ. Ирон адæммæ гæсгæ, уыцы дыргътæ æрзайынц адæймаджы буарæй æмæ адæймаг куы амæлы, уæд ын ныссадзынц зазбæлас, цæмæй йæ амарды рæстæджы дæр хæлар кæна сывæллæттæн æмæ уарзон адæмæн адджын цард.

Текст №5

Ныхæстæ фыст сты Магкæты Верæйæ, 60-аздзыд, Змейкæйы. Записан 1 июля 2008 г. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ.

Дыууиссæдзæм боныл дыууæ къуырийы куы рацæуы, уæд скæнынц лауызгæнæн. Скæнынц дыууæ кæрдзыны, лауызтæ, хуыссæйæ скæнынц асин. Алцыдæр вæййы фынгыл. Æрцæуынц хиуæттæ æмæ сыхæгтæ. Хæдзары куы ныххæлар кæнынц, уæд сылгоймæгтæ ацæуынц уæлмæрдмæ.

Куадзæны размæ скæнынц зазхæссæн. Ирон уырнынадмæ гæсгæ адæмæй алкæмæн дæр уæларвы ис номыл стъалы, зæххыл – номыл заз. Адæймаг куы амæлы, уæд ахуыссы йе стъалыйы хай, ракалы йæ заз. Стъалыйы бæсты йын ссудзынц мыдадзын цырæгътæ, зазбæласы бæсты йæ уæлмæрдты ныссадзынц зазы къалиу. Нæлгоймагæн скæнынц æлæм – гыццыл гауыз къафеттæй, дыргътæй, чисмисæй, срæсугъд æй кæнынц. Зæронд лæгæн скæнынц худ – хъæбæр гæххæттæй ралыг кæнынц

æмæ йæ чисмисæй срæсугъд кæнынц. Сылгоймагæн саразынц къафеттæй рæсугъд раздарæн, пирæн, уый дæр срæсугъд кæнынц. Хæстæджытæ дæр æрхæссынц цырагъдарæн æмæ алыхуызон хойрæгтæ. Уыдон иууылдæр ныххæлар кæнынц æмæ дзы иу цырагъдарæн ныууадзынц йæ фынгыл, иннæтæ ахæссынц уæлмæрдмæ. Раздæр-иу æлæм кæнæ зазбæлас хастой бæхыл æмæиу æй фæндагыл ныууыгътой, цæмæй дзы сывæллæттæ бахæрой.

Уыцы бон зианджынтæ æхсæв фæбадынц, хъæубæсты сылгоймæгтæ сыл фæзилынц цырæгътимæ æмæ алы ног мардæн дæр йæ хæдзары фæзæгъынц хæлар.

Зазхæссæны фæстæ фæкæнынц мæрдты куадзæн. Хиуæттæ, сыхæгтæ æрбацæуынц, хæдзары скæнынц дыууæ кæрдзыны, сахорынц æйчытæ, сцæттæ кæнынц адджинагæй, дыргъæй – алцыдæр. Хæдзары ныххæлар кæнынц æмæ, зазхæссæны бон цы цырагъдарæн баззад, уыимæ ацæуынц уæлмæрдмæ æмæ йын уым ныххæлар кæнынц, хæдзарæй цы хойрæгтæ рахастой, уыдон.

Куадзæнæй зæрдæвæрæнмæ фæнымайынц æхсæз къуырийы. Ацы бон æнæмæнгæй аргæвдынц фыс. Скæнынц фынджыдзаг. Хæдзары йын сæ ныххæлар кæнынц æмæ ацæуынц уæлмæрдмæ. Быдыры кæрдæг æд зæхх скъахынц æмæ йын йæ ингæныл сау зæхх чи вæййы, уый бамбæрзынц уыцы кæрдæгæй. Уæлмæрдтæм семæ ахæссынц зæрдæ, йæ къæхтæ (фысы къæхтæ – Д.М.) æмæ æгас кæсаг, баныгæнынц сæ йæ ингæны, уымæй уæлдай нæ мацы бацагур, зæгъгæ.

Дыргъ куы сцæттæ вæййы, уæд ын ныххæлар кæнынц алы хуызæй дæр, скæнынц чъиритæ, алыхуызон халсартæ æрцæттæ кæнынц. Уый хуыйны дыргъвæлдисæн.

Текст №6

Записано от Т. Агузарова, 1929 г.р. в сел. Рамоново Алагирского района 3 июля 2008 г. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ.

Зазхæссæн фæкæнынц хуымгæнæны мæйы, куадзæнмæ ма къуыри куы баззайы, уæд, сабаты. Зазбæлас фæкæнынц уый

тыххæй, æмæ æнусон цъæх бæлас царды, фидæны нысан кæй кæны, уый тыххæй.

Усæн фæкæнынц зазбæлас, лæгæн та – гауыз. Стæй кæмæн куыд йæ бон у, афтæ сцæттæ кæны фынгтæ. Зæронд лæгæн йæ гауызыл бафидар кæнынц къафеттæ, дыргътæ, алыхуызон лыстæг дзауматæ. Стæй ма лæгæн фæкæнынц къæцæл, стухынц изюм, æмæ ма худ дæр.

Усæн та йæ зазбæласыл къафеттæ сауындзынц æмæ дыргътæ, стæй ма фæкæнынц цырагъдарæн, ууыл дæр стухынц изюм.

Ныххæлар кæнынц алцыдæр æмæ стæй бæхыл фезгъорынц, зазбæлас сæ къухты, афтæмæй, æмæ бæласæн та йæ къафеттæ фæхауынц, æмæ сæ сывæллæттæ фембырд кæнынц.

Лæгæн йæ гауыз фæхæссынц дыууæ бæхыл, æмæ уый дæр фæцæгъдынц, цæмæй сæ сывæллæттæ сæмбырд кодтаиккой, уый тыххæй.

Текст №7

Басиева Зинаида Леонидовна, 60 лет., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.

Мæнæ чингуыты куы фыссынц, заманы дугъ йедтæ куы уагътой. Тогда очень бедно же жил народ, и вот такие столы они накрывать не в состоянии были. Вообще-то это раньше все-таки не делалось, а постепенно мир же меняется, естественно. Теперь вот, например, её брат умер, он через два дома живет, правда, они через две недели после нас сделали, из-за нас они отложили. Он всю жизнь проработал шофёром, последняя машина была, он сидел на автобусе, и старшая дочь живет в Црау, и сделали автобус. Сделали каркас и изюмом обработали. Все падали. Т.е., обычно чем человек занимается… Мы же верим в загробную жизнь, и если раньше в могилу клали все эти вещи с ним, начиная от ножа и кончая чуть ли не женой и не конем… Они же всегда клали, особенно богатым. То теперь мы вот на стол стараемся те предметы, те инструменты, которыми она работала, чем она жила всю жизнь. А моя мама всю жизнь шила. Ножная машина, одна из

первых, кто на улице купил – это она купила. И вышивать первая научилась, хотя работала на заводе, нас четверо детей, они строились, папа был колхозником. И все равно, как только появилась вышивка, неделю буквально походила к кому-то и научилась. И шторы, и пододеяльники, и наволочки – все у нас было с вышивкой. И поэтому файнустка, которая в Мизуре живет, и ножницы поэтому сделала. Ну машину живую мы занесли туда, за кровать поставили. Æмæ йын æй афтæмæй ныххæлар кодтам. Æндæр девочки, сестры сказали, соседи попросили, кæд машинæ дæр, æмæ фæракæ-бакæ кодтам картонæй, фæлæ… Ей 80 лет уже было, она часто сидела на улице… Мæнæ ахæм къул йедтæм никуы кастаид… Вот мы весной побелили, но эта сырость все разъедает. Афонмæ йæ рацагътаид. Мамæ, сызгъæрин талатæ суадз!.. Вот это бы она не терпела. Но на улице она сиживала. Æмæ йын уæд Виктор каркас скодта проволокæйæ… вот такую скамеечку и еще столик маленький тоже из проволочки. И тогда они натянули изюмом, æмæ дзæбæх рауади. Порадовались все, особенно соседки, которые рядом с ней часто сиживали. Ну, а я для женщины фартук, косыночка – это обязательно. Тоже из сладостей. Мужчине, конечно, делают шапку. Да! И еще… палочка. Она же последние десять лет почти о двух палках была – колени совсем не держали её. Моя сестра говорит, иу лæдзæг æз скæнон. И опять мизурская нам звонит, ну, родная файнустка. Æмæ загъта, иу лæдзæг та æз кæнын, кæд иу Зоя кæны, уæд иннæ та æз кæнын. И опять получились две палочки. Потому что обычно одну палочку делают, а у нас вот так. В общем, всё, что её непосредственно, как нашу маму, касается. Вот эта корзиночка тоже появилась, например, совсем недавно, буквально 3–4 года. У нас тут через дорогу жила… Мæнæ куырыхон лæг кæмæй фæзæгъынц, но это относится к мужчине. Это была женщина, но она была куырыхон! Редко какой урок осетинского языка я проводила без её помощи. Звонила, бегала, спрашивала, расспрашивала. Дзывылдары тыххæй… Дзывылдар уырыссагау, иронау… Когда-то будучи уже заочницей, я купили осетино-русский словарь. Гъе уым дæр раст нæу. И она вырастила племянника, Викторы æмгар уыди, они служили

вместе. Своих детей у неё не было, она замуж не выходила… И вот они вдвоем когда начинали говорить, разъяснять-объяснять, у меня глаза вылезали. Я до сих пор жалею, почему я каждую фразу не записала. По этому осетинскому календарю она мне никогда не разрешала никакой праздник справлять. Уымæн æмæ сæ нымайын хъæуы, уыдон сæ куыд нымайынц, афтæ нæ, фæлæ мæймæ гæсгæ, мæй гыццылдæр, дынджырдæр, рæзгæ мæй, цавæрдæр мæй… Никæцы бæрæгбон!.. Редко какой праздник по этому календарю справляли. И вся эта округа – Хъырупс иууылдæр… А работала она, всю жизнь проработала на почте и в основном разносила телеграммы, кого она только не знала! В районе! Калоты Феня. Кого она только не знала, и кто её только не знал! Æмæ-иу афтæ… цыфæнды бæрæгбон куы ‘рбахæццæ кодта, уæлдайдæр мæрдты кæндытæ, ей звонили, к ней приходили, у неё спрашивали, у неё консультировались и делали так, как сказала Феня. У меня же там æфсинкæ умерла, потом файнуст, потом из своих… Всё это я в основном запомнила от неё. Тут уже, конечно, соседки пошли… Æмæ ацы карзинкæтæ дæр нæ уыдысты. Вот они уже появились совсем недавно. Вот мужчине, конечно, корзинку не делают, на этот стол не поставят. А женщине опять же корзиночка как раз предмет её.

– Зазбæлас та?

Ну это называется зазхæссæн, так как этот новый год они уже не встречают, не встретят, вот кто в течение года умер, то для них зазхæссæн… Вообще-то раньше только делали… Вот когда я тебе говорю, в дореволюционные годы, когда бедно жили, уæд кодтой æрмæстдæр заз, вот такие столы не накрывали, не было у них ни средств, ни таких сладостей этих не было. Æмæ кодтой гъе уыцы заз, æрмæстдæр зазбæлас, и сейчас очень маленькие делают, веточки делают, а тогда настоящие большие деревца ставили, обвешивали какими можно только сладостями, начиная с ореха грецкого и кончая вот этими бубликами всякими и т.д. Æмæ-иу уæд дугъы куы уагътой сæ бæхтæ, вот тогда на лошадях мужчины держали вот эти ёлочки, или если это был старик 90, 100 лет и т.д. обязательно, я помню… гъе уыцы файнуст, Мызуры бын чи цæры,

мой отец, когда умер, ему 48 лет всего было, он после войны с ранениями пришел, бронхи у него еще... И в 48 он умер, это было где-то в 71-ом году. Æмæ йын уыцы файнуст, сæрæн сылгоймаг у – тут разговору нет, и к нам она относится исключительно… А их было только два брата, сестер было шесть, а тут только два брата, и жили они хорошо, по древним обычаям, не то, что сейчас – сразу начинают соревноваться, кто из них лучше, а кто из них… Æмæ йын скодтой ковёр. Ælæм хуыйны, ælæм. Ковры делали тоже из грецкого ореха, из этих кренделей, и опять же эти сладости. Кто красивее. И вот на этих лошадях обязательно увозили на кладбище. Вот если это ælæм, то на двух лошадях, если это вот эти ели, то каждый своё. И причём, бегом, говорят, надо было ехать, чтобы все это тряслось, все это осыпалось, дети сзади всё подбирают, всё очищают. Гъе ныр дыууæ хатты дæр ацыдыстæм, иу хатт мæ мады ‘фсымæры тыххæй, иннæ хатт дæр… Одни собаки там лазили… Детей совершенно не было. Æмæ зæронд устытæй чи уыди уыцырдыгæй (афтид нæхи ‘рдыгæй цыппар ранæй ахастам), уыдон загътой, мацы ныууадзут, куыйтæ сæ пырх кæнынц. Сколько женщин там было все пошли, кулечки взяли с собой, всё раздирали и в кулечки сразу убирали. Ма ныууадзут – куыйтæ… Раньше ходили дети с такими пакетами и всё собирали, и говорят, чем больше людей это попробуют, тем, вроде, там лучше. И когда мне это Гориславa объяснила, мæнæн бирæ хæстæджытæ нал ис, и тогда я и своему третьему классу, и седьмому классу, уборщицам отдельно, начальной школе отдельно торт купила, сладости, и в учительскую принесла. Гориславa говорит, вот эти деньги собирают, мы, конечно, помочь надо, но любой человек сам выкрутится, тем более матери сделать стол, но эти деньги собираются для того, что чем больше людей хæлар скажут «хæлар дын уæд», зæгъгæ, тем, вроде, этой душе будет легче на том свете. Ну, Гориславa увлекается эзотерикой, мне нравится это дело…

– Ælæм та-иу куыд скодтой?

Там основа была тоже или из проволоки, кæнæ та синаг хуыйны, из твердой нити, из крепкой нити то есть. Нанизывали в основном, орехи, много орехов. Они их сверлом или чем-то ды-

рочки делали и пропускали вот эту нить. Цæмæн кодтой, уый дын нæ зæгъдзынæн. Мæнæ мæкъуыл – чисто символически сельскохозяйственный труд, а вот ковер… Æмæ чиныджы фыст нæй – «Ирон æгъдæутты»? У нас осталась еще одна знающая соседка кроме Фени. Алагирæгтæ не сты. Феня дæр алагираг нæ уыди, уый дæр хъæуæй уыди, Хъахъхъæдурæй кæцæйдæр. Æмæ ацы ус дæр уырдыгæй у. Уым дæр сыхæгтæ уыдысты дæлейы. И тут так получилось, что их родители приехали в горы, тогда же шахты открыли, а потом когда уже там смогли жить, стали закупать здесь земли, афтæмæй схаудысты ардæм, æндæр алагирæгтæ не сты. Тынг хорз ус у, аныхас кæн йемæ дæр.

Текст №8

Ревазова Аза Константиновна, 1927 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.

Со дня похорон. Обычно у осетин считают со дня похорон, не знаю, почему. Моё мнение, со дня смерти. Амарди, нал и, цы уæлдай у, фæнды под землей ис, фæнды на поверхности, уже человека нет. Фактически, правильнее выходит со дня смерти, но почему-то у осетин справляют со дня похорон. Сыджытмæ, дам, куы ныххизы, уæдæй нымайынц. Это кто как, по-разному. Одни делают так, другие иначе. Сейчас же всё вот так вот. Вот считают или со дня похорон или со дня смерти отсчитывают 40 дней. И выходные, и все дни. А среди этих сорока дней первая пятница, вторая пятница, третья пятница. Причём, так. Раньше делали так. Вот в течение недели, зæгъæм, дыццæджы амарди, уæд в эту пятницу этой недели не делают, оставляют так. А вот со второй недели уже эта пятница второй недели считается первой пятницей. Потом следующая – второй, следующая – третьей, и тогда счёт дней как раз подходит к сорока дням. И вот наступает сорок дней. Афтæ фæзæгъынц, гъе уыцы сорок дней, дам, фале цæугæ фæкæны, на дороге, и вот к сорока дням прибывает на место, в рай, или в ад, Аллах его знает. Вот так.

Зазхæссæн бывает в апреле. У нас делают зазхæссæн, а вот в городе, в Ардоне делают в январе – бадæнтæ. Это одно и то же, одна и та же поминка, только в разные сроки делают. Вот почему, не могу сказать. Йер мæнмæ гæсгæ, бадæнтæ пысылмæттæ фæкæнынц.

– Кæцæй рацыди зазхæссæн?

Объясняют так, мол, когда доходит, уæд йемæ æрбахæссы уыцы дугмæ, уыцы дунемæ кæнæ хорздзинæдтæ, счастье, что ли? Кæнæ та неприятности. Æмæ заз куы ‘рбахæссы, заз дæр ын гъе уымæн скæнынц, значит, уыцы заз – это символ того, что человек прибыл на тот свет. Дорога закончилась, на место назначения он прибыл. Æмæ йын гъе уæд заз, ель, отсюда и название происходит – зазхæссæн.

– Почему ель именно?

Именно ель почему? Вот это я не скажу. Фæлæ гъе ныр молодойтæ куы амæлы, уæд вæййы вот как елку наряжают, афтæ скæнынц. Ну елку игрушками наряжают, а здесь – хæринæгтæй, печенья, конфеты, фрукты – алцы.

– Почему именно сладости?

А именно сладости и фрукты. Видишь как, уыдонæн дæр в течение года определенные праздники есть. Вот 27 августа уыдзæни майрæмтæ. Это значит, сбор урожая, æмæ уыцы урожайæ цыдæриддæр – фрукты, овощи – всё, что есть, уыдон ын ныххæлар кæнынц. Обычно на таком столе сладостей больше всего бывает, разного вида, но больше всего, вот почему так, это не могу тебе сказать.

– Зазæн та йæ нысан цы уыди, Азæ?

Зазæн… Гъе ныр æй æз афтæ æмбарын, афтæ йæ æрыхъуыстон: значит, зазы… ель же вечнозеленая – значит, не умирает, а переходит на тот свет. Душа не умирает, остается на том свете, вечнозеленое, вечноживущее.

– Цырагъдарæнтæ та?

Цырагъдарæнтæ зазхæссæны дæр вæййы. Это просто украшения. Фыццаг-иу афтæ кодтой, уыцы къалиу-иу скодтой, æмæ-иу æй ныууагътой мæрдты бонмæ, на две недели. Абон зазхæссæн у,

дыууæ къуырийы фæстæ вæййы мæрдты бон, мæнæ уæлмæрдтæм куы ацæуынц иууылдæр, уыцы бон. Æмæ уыцы къалиу уæдмæ ныууадзынц. А это как раз время выхода муравьёв, æмæ дзы къафеттæ нæ вæййы, æмæ дзы печенитæ нæ вæййы – и всё портится. Я не пойму, цæмæн-иу æй кодтой. Æнæуый та-иу афтæ загътой, куы бахæццæ вæййы, уæд ын бирæ куы вæййы, уæд сæ уайтагъд нæ фæдæттынц. Чи дзы æрбаздæхт, нæ зонын. Фæлæ дзы ныууадзынц фæстæдæрмæ, æмæ йер къалиу уымæн ныууадзынц мæрдты бонмæ.

Фыццаг майрæмбоны æргæвдæн ницы вæййы, æрмæст кæрчытæ. Причём, парные. Æртыккаг майрæмбоны… Фыдæлтæ сорок дней нæ кодтой. У нас не было сорока дней. Это мы изъяли у русских, æндæр махмæ нæ уыди. Махмæ уыди сабатизæртæ. Æмæ-иу æртыккаг сабат скодтой, ныр сорок дней куыд у, афтæ. Кусарт фыс, накрывают стол. Ныртæккæ дæр афтæ, фæлæ-ма уый æдде ныр сорок дней дæр кæнынц, уæд та нæ кодтой. Это уже где-то в 50-х годах, в 40-х годах начали делать. Фыццаг æмæ дыккаг сылгоймæгтæн уыдысты, фæлæ æртыккагмæ та-иу сыхы лæгты хуыдтой. Алцæмæй дæр дыгæйттæ. Зæгъæм, чъиритæ кæнынц, уæд алы джынæй дæр хъуамæ уа кæнæ цыппар, кæнæ дыууæ. Парные. Æмæ скæнынц хъæдурджын, къабускъаджын, картоф… Нæ, картоф нæ æцæг. Уæлибых, цæхæраджын, насджын – алы джын дæр. Æцæг картофджын, дам, фале нæ принимат кæнынц (смеется), не делают. Нозт, кæрчытæ. Дæ бон куыд у, афтæ сræвдз кæн. Хиуæттæн алкæмæн дæр йæхи стъол, кæмæн йæ бон куыд у, афтæ. Цырæгътæ ссудзынц, алчидæр йæхи стъолыл цырагъ скæны. Дыууæмæ сræвдз кæнынц, дыууæйыл бацæуынц лæгтæ æмæ алы стъол дæр ныххæлар кæнынц. Куы ныххæлар кæнынц, уæд лæгтæн стъол æрæвæрынц алцæмæй дæр. Раздæр-иу зæронд устытæ цыдысты уыцы бон уæлмæрдтæм, ахастой-иу алцыдæр, æмæ-иу уым æрбадтысты. Ныр та зæронд дæр нал ис, стæй кæнгæ дæр нал кæнынц. Раздæр ма-иу стъол дæр аластой, ныр та алцæмæй дæр гыццыл. Куы сыстынц, уæд хиуæттæй кæмæдæрты тæбæгътæ дæр вæййы, æмæ сын сæ тæбæгъты исты авæрынц.

– Цæмæн?

Бинонтæ дæр рухсаг зæгъой. Цæмæй алкæй бинонтыл дæр ауда, уый тыххæй.

– Ног дзаумæттæ та цæмæн фелхæнынц зазхæссæнмæ?

Йæ амæлæты бонæй сорок днеймæ йæ сынтæг вæййы арæзт. Стæй куы ныххæлар кæнынц, уæд сынтæг сисынц, дзаумæттæ сисынц æмæ сæ байуарынц хиуæттæн, хæстæджытæн, сыхæгтæн. Кæмæн дзы цы бæззы, уый. Хуыссæнæн йæ иу фарс бадыдагъ кæнынц, ома, бахæццæ ис. На этом церемония сорока дней заканчивается. Но кровать стоит до года. До года никто там не спит. Вот так убирается просто, ничего уже там нет, ни вещей – ничего, просто стоит до года.

Зазхæссæнмæ зианы номыл балхæнынц бандон, ног бандон, йæ дзаумæттæ йын кæуыл сæвæрой, ахæм, балхæнынц ног дзаума, халат, кæд сылгоймаг вæййы, нæлгоймаг куы уа, уæд та нæлгоймаджы дзаума: хæдон, дзабыртæ. Комнатнытæ, кæнæ та туфлитæ, сæрбæттæн, кæлмæрзæн. Не совсем много, но вот эти вещи. Æмæ уыдон сæвæрынц бандоныл, цы бандон ын балхæдтой, ууыл сæ сæвæрынц. Куы сæ ныххæлар кæнынц, уæд уыдон дæр байуарынц, или же можно носить их, бинонтæй искæмæн куы бæзза, уæд æй дар йæ номыл. Мæнæ цырагъдарæныл куыд вæййы… Гъе ныр сылгоймаг куы уа, уæд зазхæссæнмæ скæнынц… гъе ныр зæронд ус, допустим, я, уæд скæнынц… зæронд ус дары раздарæн. Уыцы раздарæныл нашивают печенья, конфеты разные, и заполняется. Цырагъдарæн та изюм æндахыл акæнынц, æмæ йæ уымæй батухынц, æнæуый æфсæйнагæй вæййы.

– Цал къалиуы дзы вæййы?

Цыппар. Цæмæй йе'фсæйнаг ма зына, уый тыххæй йæ афтæ стухынц. И на кончиках наверху яблоки втыкают или свечки. Астæуæй – фæткъуы, цыппар кæроны – свечкæтæ. Кæнæ та свечкæ астæуæй, цыппарыл та – фæткъуытæ. Твоя фантазия, как можешь красивее. Гъе ныр уыдон кæй скæнынц, ныууадзынц зазхæссæны фæстæ къуыри, дыккаг къуыри… Зазхæссæн скодтат сабаты, дыццæджы нæ, фæлæ иннæ дыццæджы уый къуыри уыдзæни. Стæй та æртыккаг дыццæджы, уый та дыккаг къуыри,

уæд алчи ног мардæн уа, зæронд мардæн уа, алчи ацæуы æмæ уæлмæрдты бафснайынц. Зазхæссæн та æрмæстдæр ног мардæн кæнынц, афæдз кæуыл нæма рацыд, уымæн. Ног мæрдтæн-иу фыццаг къалиутæ нæ кодтой, цырагъдарæнтæ цыдæртæ, бæхыл-иу сæ сæвæрдтой, лæппутæ-иу бæхыл ацыдысты уæлмæрдмæ, æмæ-иу къалиу бæхыл сæвæрдтой, æмæ бæх тилгæ нæ кæны, æмæ-иу дунейы сывæллæттæ, с собой детей туда забирали. Æмæ-иу згъæлди афтæ, и дети бегут и собирают.

– *Цæмæн афтæ?*

Ома, дам, адон уый хай сты, æмæ дзы хъуамæ алы сывæллон дæр сахода, цардаудæн ыл фæкæна, зæгъгæ. Уыцы къалиу чи у, уый æрызгъæлы, сæмбырд æй кæнынц, къалиу ын сæвæрынц йæ уæлмæрдты. Уæд-иу афтæ кодтой, фæлæ ма ныр бæхтæ кæм и? Ныр ма мæгуыр йеддæмæ кæцы сывæллон хæссы йæ сæрмæ ацæуын?

– *Чисмисæй кæддæриддæр кодтой?*

Изюмтæй кæддæриддæр кодтой.

– *Цымæ цæмæн афтæ?*

Именно изюмæй уымæн, æмæ, дам, изюм тынг кадджын у фале. Пырындз æмæ изюм. Пырындз æмæ изюм, дам, тынг кадджын сты. Стæй, дам, марды хæринагæй куы хæрай, уæд дзы уæлдай ма уадз. Гъе ныр пырындз дыууæ гыццыл тæбæгъы не скæнынц изюмимæ, æмæ гъе уымæй хъуамæ алчидæр сахода. Стæй дын кæй радтой, уый хъуамæ æнæхъæнæй бахæрай, науæд, дам, æй уидзгæ фæкæны. Ему или ей приходится собирать по зёрнышкам рис.

– *Мæнæ ма-иу цыдæр гауыз дæр куы кодтой.*

Уый та молодойтæн кодтой. Йер-иу къалиу куы нæ кодтой, уæд та-иу гауыз, ælæм æй хонынц иронау. Гауызыл афтæ алыхуызон къафетт, печени, кърендели, алцытæ-иу æндахыл кодтой æмæ-иу сæ афтæ гауызыл бакодтой. Æмæ-иу уыцы гауыз-ælæм ахастой уæлмæрдмæ, æмæ-иу æй куы ныххæлар кодтой, уæд-иу æй ракодтой, иу ранмæ-иу æй æрæмбырд кодтой, стæй-иу сæ байуæрстой. Йер, зæгъæм, раздарæн дæр афтæ. Ныссыгъдæг æй кодтой, фæлæ йæ раздарæн чи у, уый та зæронд устытæй искæмæн радтой.

– *Уæд гауыз та-иу цы фæкодтой?*

Гауыз дæр афтæ: йæ хиуæттæй хæстæгдæр чи у, уымæн-иу æй радтой – йæ номыл æй дар.

– Кодтой ма-иу æнгузтæ, æхсæртæ. Уыдонæн дæр исты нысан уыдис?

Ницы, просто как ёлку разукрашивали, всё, что можно было отдать. Уый дæр йæ бон алкæмæн нæ уыди гауыз кæнын. Ныр дæр афтæ у: дæ бон, дæ ахæцæнтæ куыд сты, афтæ. Гъе ныр æз мæхи Айлартимæ куы абарон, иу тигъæй иннæ тигъмæ резиденцитæ кæмæн и, йер гъе уый ахæцæн æмæ мæ ахæцæн иу сты? Уаллон йæхи калмыл куыд барста, уыйау. Что смогу, от души это сделаю.

– Æлæм кодтой нæлгоймагæн?

Æрмæстдæр нæлгоймагæн. Обязательно.

– Мæнæ ма-иу изюмæй цыдæртæ кодтой… Уыдон цæмæн арæзтой?

Æниу цæмæн фæкæнынц судзин, цæмæн февæрынц æндах? Йæ хуыссæны уыдон дæр æвæрд вæййынц. В жизни женщине что положено, то и делают. Вроде там тоже это есть. А почему из изюма? Фартук же голяком не поставишь на стол или на кровать? Ты же разукрашиваешь. Æмæ йæ цас рæсугъддæр скæнай, уыйас хуыздæр. Сылгоймагæн скæнынц хæсгард, раздарæн, кæлмæрзæн; нæлгоймагæн – худ. Уæд-иу бухархудтæ нæ дардтой, æмæ-иу картонæй худы хуызæн скæрд, æмæ уыцы картоныл изюмтæ æндахыл бакæн, æмæ йæ æндахæй байдзаг кæн худ. Рон, худ – уыдон лæгтæн кодтой-иу, лæдзæг. Сылгоймагæн ма вот за последние годы стали делать, я не пойму с какой это целью… вроде башни… ахæм къафеттæй. Картонæй афтæ скæн конусы хуызæн, æмæ йыл бакæнынц изюм, къафеттæ. Там, значит, обшивают – ряда два изюма, потом конфеты, твоя фантазия. Рæсугъддæр куыд уа, афтæ.

– Раздæр æй нæ кодтой?

Раздæр æй нæ кодтой. А сейчас вместо… Цырагъдарæн дæр бирæтæ нал кæнынц. Я, например, для своего сына не сделала, иу дæр не скодтон. Цыдæриддæр мæ бон уыди, уый свежийæ æрæвæрдтон, æмæ йæ афтæмæй бахордтой. Скажи на милость, гъе уыдон дыууæ къуырийы куы фæлæууой, уыцы изюм дыууæ къуырийы æфсæйнагыл æндзæвгæйæ куы фæлæууа æмæ йæ

мæлдзыджытæ куы бахæрой, уæд уый цы у? Просто обычай остался и всё. Церемония большая.

– Æхсæв дæр фæбадынц зазхæссæны?

Правильно. Хиуæттæ, чи куыд хæстæгдæр у хæдзармæ, афтæ-иу раздæр æрцыди. Æмæ-иу уæд мæй иу зиан куы уыди, уæд-иу стыр диссаг уыди, а сейчас по сколько их! Иу сыхы мидæг цал вæййы. Æмæ-иу афтæ раивта дыууæ, иу сыхы мидæг, хиуæттæ. Уæд-иу æхсæв бонмæ хуысгæ нæ кодтой, цырагъ демæ айс, гъе ныр, зæгъыс, цæуыс ардыгæй иннæ мæрдджынмæ зазхæссæны ‘хсæв æмæ цырагъ демæ айс, ацу мæрдджынмæ, цырагъ ссудз æмæ йæ йе стъолыл æрæвæр, рухсаг зæгъ. Абад, стæй та иннæмæ, æмæ-иу æхсæв-бонмæ афтæ, нæ хуыссыдысты æхсæв. Уый мæнæ ныр фæллад сты адæм. Уæд дæр куыд нæ уыдысты фæллад, фæлæ сæ хъару æндæр уыди, сæ хъару. А сейчас молодежь очень слабая.

Текст №9

Цогоева Хадиза (Гадизæт) Казбековна, 1928 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.

– Зазхæссæн цæмæн фæкæнынц æмæ йæ куыд фæкæнынц?

Æмæ гъе ныр… Æз дæр сæ афтæмæй æрæййæфтон, фæлæ цæй тыххæй сæ кодтой æмæ кæнынц, уый абон дæр нæ зонын…

– Кæд вæййы зазхæссæн?

Кæддæр куадзæны размæ… Зæронд ницыуал фæхъуыды кæны, гъе ныр мæ байрох сты иууылдæр (смеется). Бадæнæхсæв кæд вæййы?

– Ног азы фæстæ.

Ног азы фæстæ. Гъе ныр зазхæссæн та… Кæцы бон вæййы, уый нæ зонын. Алы аз алыхуызон вæййы. Райсут-ма йæ мæнæ ныр цы бæрæгбæттæ уыдзысты, уыдонмæ гæсгæ. Гъе уыдонæй иу афтæ фæзæгъы, раздæр уыди, ныр æй адон æртындæсæм числомæ аргъæвтой. Июлы мæй фыццаг хуыцаубон-иу куы уыдис, гъе уæд æй кодтой. Ныр та йæ цал хуыцаубоны фæфæстæдæр кодтой? Æмæ ма сæ ныртæккæ чи бамбардзæн, куыдтæтæ сæ кæнынц, уый?

– Кæнгæ та цы фæкæнынц?

Зазбæлас фæкæнынц.

– Цæмæн?

Гъе ныр мæнæ йæ дыргъты хай, йæ адджинæгты хай… Ælæм дæр афтæ. Ирон адæм чи сты, уыдон сæхицæн бирæ цыдæртæ æрхъуыды кодтой, æндæр гъе ныр уырысы мæрдтæ ælæмтæ нæ зонынц, æмæ кæцы дзы рацыди, гъе ныр ма мын æй зæгъут. Мах та йæ тæккæ бынтæм фæкæнæм карзæй. Фælæ, æвæццæгæн, дзы исты ис мæрдты дæр, исты. Уый йеддæмæ…

– Ирыстоны се 'ппæт дæр фæкæнынц зазхæссæн?

Иутæ бадæнтæ фæкæнынц, иннæтæ та – зазхæссæн. Уый алцыдæр адæмы хаттмæ гæсгæ, гъе ныр мæнæ алагираг адæм – уыдон зазхæссæнтæ кæнынц, иннæтæ та… мæнæ дыгур, уыдон та – бадæнтæ. Афтæ, чи цы комæй рацыди… Гъе ныр зазхæссæны 'хсæв махмæ куыд вæййы, уыдонмæ та бадæн æхсæв афтæ вæййы.

– Зазхæссæны дæр æхсæв-бонмæ фæбадынц?

О, æхсæв-бонмæ фæбадынц, цырæгътæ фæсудзынц.

– Цæмæ фæсудзынц цырæгътæ?

Ævæццæгæн мæрдты исты ис, æмæ гъе уый тыххæй. Ницы йын зонын æз дæр (*худы*). Æз дæр дзы нæ рацыдтæн æмæ йын ницы зонын. Царды йæ æрæййæфтон æз дæр æмæ йæ кæнын.

– Цырагъдарæн та куыд фæкæнынц?

Цырагъдарæн йеды бæсты… мæнæ зазкъалиу чи у, гъе уый бæсты цырагъдарæн фæкæнынц. Ныр ма йæ бæсты кулёктæ дæр кæнынц. Мæнæ афтæ кулёк скæн æмæ йæ кругом къафеттæ æмæ печенитæй сæхгæ.

– Цырагъдарæны цал къалиуы вæййы?

Цыппар. Чисмис халыл бакæнынц æмæ йæ афтæ стухынц, стæй йыл уый фæстæ бакæнынц къафеттæ.

– Ælæм та кæмæн кодтой?

Ælæм та-иу кодтой гъе ныр, зæгъæм, кар… молодой-иу чи амарди. Гъе ныр мæнæн мæ лæппу амарди, 40 лет дæр ыл нæма цыди, афтæмæй, æмæ ме 'фсымæрæн афтæ зæгъын, йед ма мын скæн… хъил мын, зæгъын, скæн ælæмæн. Æмæ, дам, дзы цы кæныс? Зæгъын, ælæм скæнон, мæ лæппу куы амарди. Æмæ ме

‘фсымæр фæкасти, фæкасти æмæ афтæ зæгъы: æз, дам, дын сæ ныххуынчъытæ кæндзынæн гъе уыцы æнгузтæ, уыцы æхсæртæ æмæ, дам-иу, сæ уый фæстæ дæхæдæг бахæр. Бахæрдзынæ, дам, сæ? Мæнæ, дам, ма сæ афтæ стъолыл дзæбæх сæвæр, æмæ, дам, уой.

– Æмæ йæ нысан та цы уыди уыцы æлæмæн?

Карз… Гъе ныр молодой куы амæла, сæ фыр диссагæй гъе уыцы йед кодтой. Сæ зæрдæйы рыст гъе уымæй истой. Уый стыр вæййы, мæнæ гауыз куыд уа, гауыз… Гъе ныр къалиу та молодойтæ куы амæлынц, молодой, цæрынхъуагæй, уæд та йын къалиу фæкæнынц, уый та мæнæ ног азы нæ фæкæнынц ёлкæ, æмæ ахæм. Гъе уый ныхмæ-иу æй кодтой.

– Дзургæ та цы фæкæнынц?

Æхсæв-бонмæ фæбадынц, æз æй хорз хъуыды кæнын гъе афтæ. Мæ фыд хæсты уыди, æмæ хæстæй куы ссыди, уæд цæфтæй ссыди æмæ амарди. Æмæ йын уæд скодтам ахæм ælæм. Æмæ æхсæв-бонмæ лæгтæ фæбадтысты, сылгоймаг дзы нæ бадти, сылгоймагæн сылгоймаг бадти, нæлгоймагæн та нæлгоймæгтæ бадтысты. Æхсæв-бонмæ фæбадтысты, фæныхас кодтой, рухсаг загътой, хæлар дын уæд, мах раз куыд ис, дæ разы дæр гъе афтæ уæд. Стæй йæ уæд райсомæй уæлмæрдтæм ахастой, æмæ йæ ныттыдтой уым æмæ йæ гъе уæд байуæрстой, цы дзы уыдис, гъе уыдон.

Текст №10

Тамаева Тамара Гавриловна, 1934 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.

– Зазхæссæн цæмæн фæкæнынц? Куыд кæнгæ у? Цытæ дзы фæкæнынц?

Цытæ фæкæнынц, уый зонын, фæлæ… Если правду сказать, я вот такие подробности не знаю. Цытæ фæкæнынц, уый зонын. Но вот почему так принято… Кæд вæййы зазхæссæн? (задумывается). Куадзæны размæ? Йæ фæстæ?.. Вот когда я здесь начала жить… В городе я таким подробностям никогда… Вот ты сейчас… вынуж-

денно это хочешь узнать. В смысле, как вынужденно – интересно тебе. А мне такой интерес он не составляет. Стæй мæм хаугæ дæр нæ кодта: хистæртæ мын уыди. Фæлæ йер ам, куы ‘рцыдтæн, уæд сæ федтон. Вот раньше зазхæссæны, зазхæссæнты-иу къалиу скодтой, мæнæ ёлкæйæ − къалиу хуынди. Такая… молодая ёлочка. Æмæ-иу ыл алцыдæр, съестное, конечно, – конфеты, орехи, бирæ цыдæртæ-иу ыл сауæгътой æмæ-иу æй уынгты, йер-иу куы ныххæлар кодтой хæдзары, уæд-иу æй уынгты бæхыл мæнæ афтæ хастой. И я сама очевидец: дважды мæнæ ам цæргæйæ… Æмæ уый фæстæ… я ж тогда не знала, кого я знала. Æмæ-иу уый фæстæ нæ бабу загъта: уый мæнæ уый номыл уыди, æмæ дæлæ уый куы амарди, уæд гъе уый, зæгъгæ. Æмæ-иу æй хаста… йед…. бæхыл æмæ… трясет… это падает, и детвора бежит, собирает – там сладости были. Æнæуый та хæдзары мидæг ныртæккæ почти ничи кæны ёлочку, къалиу ничиуал кæны. Хæдзары та фæкæнынц зазхæссæнтæм цырагъдарæнтæ, нæлгоймаг куы уа, уæд ын худ дæр скæнынц, лæдзæг ын скæнынц, сылгоймагæн – фартук æмæ сæрбæттæн скæнынц изюмæй. Цырагъдарæнтæ та, ты сама знаешь, къафеттæй, изюмæй, орехтæй, и яблоки… яблоки туда втыкают… Стæй цы ‘мбæлы… В то время что появляется уже… Кæд дзы цыдæртæ фæзынди, уæд… Ног цыдæртæ… Æмæ-иу афтæ загътой, фæззæджы бæркадæй, дам, ома. Йæ фæззæджы бæркадæй йын йæ хай. Но вот с чего все начинается, почему такой был обряд, я не знаю. Уый дын нæ зæгъдзынæн.

– Мæнæ бандон, стъол та цæмæн фæкæнынц?

Бандон, уый та зазхæссæнтæм обязательно кодтой зианы номыл, что-то шили – къаба уа, æндæр дарæс… Вот что-то обязательно было. Æмæ уымæн ма кæцæй йæхи аккаг, нæ? Фæлæ-иу æй бинонтæй кæйдæр аккаг скодтой. Фæлæ-иу æй ныххæлар кодтой, æмæ-иу æй йер уыдон… йæ чызг уыди, æмæ йæ чындз уыди – уый-иу æй дардта уыцы къаба. Стæй обязательно хъуыди стъол, стъол æмæ бандон. Ælхæдтой.

– Æмæ сæ нысан цы уыди?

Вот это я не знаю, потому что наша бабушка тоже… Вот моя бабушка по папе, уый ахæм йедтæ хорз зыдта. Но я с ней не вос-

питывалась. Мах сидзæртæ уыдыстæм æмæ нæ нæ мады ‘фсымæр схаста…

Текст №11

Андиева Кати (Екатерина) Каникоевна, 1930 г.р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.

Гъе ныр зазхæссæнтæ æрбаййæфтон æз дыууæ хуызы: мæнæ ам æмæ махмæ. Ам нæ кæнынц бадæнтæ. Махмæ та бадæнтæ кæнынц, зазхæссæн та ам цы федтон, æндæр махмæ бадæнтæ кæнынц. Æмæ махмæ бадæнтæ вæййынц Ног азы. 14-æм куы вæййы, зазхæссæн та вæййы зæронд ног азы фæстæ. Хуыцаубоны куы баизæр вæййы, гъе уæд нæм кæнынц − 13 æмæ 14 ‘хсæн. Зазхæссæнтæ та ам æрæййæфтон. Хуызæнæй иухуызон сты, фæлæ сæ истори та… Æмæ дын æй æргом куы зæгъон, уæд æй радзур бæлвырдæй, куыд у, цы у, гъе уый дын нæ зæгъдзынæн, цы нæ зонын, уымæй мæхи не сдæсны кæндзынæн. Ам æй æрбаййæфтон æз зазхæссæн.

– Æмæ уæддæр цы фæкæнынц?

Зазхæссæнты ам цы федтон – цырагъ кæнынц, цырагъ кæны хæдзары хицау дæр, стæй хæдзары хицауы бинонтæй, хорз кæндтæ кæнæнт, чызг моймæ кæм ис… Мæнæн мæнæ мæ диссаджы каис Казбег куы амарди, Маринæйы фыд, уæд скодтам тынг стыр цырагъ, уымæн хъæуы цыппар фарсы хъуамæ йын уа, æмæ йæ цыппар фарсы вæййы фæткъуытæ. Гъе уымæй фæстæмæ йæ рæсугъд куыд аразыс, гъе афтæ йæ хъуамæ бацæттæ кæнай адджинагæй. Æмæ гъе уый. Хæдзары бинонтæ дæр скæнынц, сæхи стъол хицæнæй, æмæ гъе уыцы стъолыл уыдонæн сæ фынгыл цы æвæрой, гъе уыцы цырагъдарæн гъе уым вæййы æвæрд, æмæ гъе уый хъуамæ æрцæттæ кæной. Фæлдисгæ… Афтæ куы арвитынц, уæд зазхæссæны гъе уыцы рæстæгмæ, зæгъгæ, нæ фæзæгъынц. Фæлæ хъуыддаг цæуы фæссихорæй фæстæмæ. Æмæ ма хур куы фæкæсы, гъе уæд ныккæнынц хæлар, фæлæ уыцы цырагъдарæнтæ судзынц æхсæвы, хъуамæ судзой, гъе уæдмæ чидæртæ фæбады, фæлæггад кæнынц, цыдæртæ æхсынынц,

чи æнгуз æхсыны, чи цы, афтæмæй фæбадынц. Æмæ райсом куы вæййы, гъе уæд уæлмæрдтæм ацæуынц, æмæ йæ ахæссынц уæлмæрдтæм. Иу дзы хæдзары ныффæлдисынц æмæ йæ байуарынц, стæй йæ уæлмæрдтæм ахæссынц иннæ. Гъе ныр ма чидæр дæр не ‘рхæссы? Иу дзы вæййы, дыууæ, æмæ уæд уыйон байуарынц, уым æфсин йедтæ чи уа, уыдонæн, йæ дыргъ ын æртонынц æмæ сæ байуарынц, уæлмæрдтæм чи ацæуы рухсаг кæнынмæ, уыдонæн.

– Цытæ фæдзурынц?

Рухсаг у! Дзæнæты бад. Дæ афæдзы хай мæнæ дыргъæй дæр, адджинагæй – цыдæриддæр и, уыдон дын хæлар кæнынц. (Хойраг кæй скæной, фых хойрагæй.) Æнæбары хай дзы макæмæн кæн, чи дын и уым, æмæ дзы дæ бон кæмæн у, гъе уыдонæн дзы хай кæн. Афтæтæ фæхæлар кæнынц, уæлмæрдтæм куы ацæуынц, уæд. Дзæбæхæй дæм хæццæ кæнæнт, сæрд дын ма æмбийæнт, зымæг дын ма сæлæнт. Дæ раз дзагæй дзагдæр кæнæд, ногæй ногдæр кæнæд. Мæхæдæг цы зонын, цы федтон, уый.

– Цырагъдарæнæй фæстæмæ ма цы фæкæнынц?

Цырагъдарæнæй фæстæмæ æнæуый хойраг. Хойраг кæнынц: чъиритæ алыхуызонæй, цæхæраджынтæ дæр, гъе ныр зымæджы та къабускаджынтæ, уæлибæхтæ. Гъе ныр картофджынæй афтæ фæзæгъынц нæ фыдæлтæ, æз æй афтæ æрæййæфтон, картофджын тагъд æмбийы æмæ хæлар кæнынмæ нæ бæззы. Æмæ, зæгъын, æй лæг кæд хæргæ нæ кæны. Фæлæ ахæм мæрдджынтæ вæййы æмæ фыдджынтæ дæр скæнынц, дыууæ фыдджыны дæр скæнынц, цыппар дæр скæнынц, бирæ-бирæтæ нæ, мæнæ чындзæхсæвы куыд вæййы, афтæ, фæлæ иуæй-иу, хæлары тыххæй. Æз мæ чындзæн фæзæгъын, æз, зæгъын, фыдджын уарзын, æмæ, зæгъын, мыниу дыууæ фыдджыны алы хатт дæр скæн (*худы*). Гъе уый дын зазхæссæн.

– Зазбæлас та фæкæнынц?

Зазбæлас кæнынц æрыгонæн. Хуыцау нæ уымæй бахизæд, фæлæ. Æмæ зазбæлас кæнынц, мæнæ ёлкæ куыд фæкæнынц, афтæ. Фанарь йедтæ йыл не ссудздзынæ, фæлæ дыргътæ, къафеттæ, – ауындзгæ чи уа – носкитæ, тамакотæ – гъе уыдæттæ сауындзынц

зазбæласыл. Тамако йедтæ, носкитæ гъе ныр йæ боны чи лæггад кодта, уыдонæн байуарынц. Зазбæлас кæнынц, фæсивæдæй чи амæла, гъе уыдонæн кæнынц зазбæлас. Зæрæдтæн нæ кæнынц зазбæлас.

– Ælæm dæp ma-иу куы кодтой?

Æмæ гъе уый ælæм хуыйны. Æмæ нæ фыдæлтæ куы уыдысты, уæд æй æз мæнæ… мæхицæн æфсымæр йедтæ бирæ амард, уæд-иу æй хастой бæхыл, æмæ-иу уæлмæрдтæм цы хæдзарæй рацыд, уырдыгæй-иу æй цæгъдгæ цыдысты, цалынмæ уæлмæрдтæм бахæццæ уой, гъе уæдмæ. Æмæ-иу æй афтæмæй хастой зазбæлас дæр. Куатæ дæр кæнынц. Иу бон мæнæ мæ чызджы ‘фсин амарди, æмæ кæсын, æмæ йæ хотæ дæр, сæхæдæг дæр, мæ чызг дæр стыр цырагъдарæн скодта, æмæ уæд æз куатæ скодтон.

– Куатæ та цы у?

Фартук, ног фартук, æмæ йæ æрæвæр, æмæ гъе ныр æрдæгæй дæлæмæ цы ‘мбæлы, рæсугъд къафеттæй, гъе уый афтæ æндахыл скæн, æмæ йæ фæфидар кæн. Мæнæ афтæ фартук куы æрæвæрай… Æмæ йæ дзæбæх йæ сынтæгыл æрæвæрдтон. Тынг арфæтæ кодтой, куыд, дам, ма дæ зæрдыл æрлæууыди, зæгъгæ, йæ хо мын афтæ. Уый дæр кæнынц зазхæссæнты.

– Фылдæр дзы адджинаг вæййы. Цымæ цæмæн?

Фылдæр адджинаг. Гъе афтæ баззад. Гъе ныр дзы мæнæ хойраг дæр кæнынц. Афтæтæ. Гъе ныр уый фæстæ вæййы зæрдæвæрæн. Зæрдæвæрæнты та гъе афтæ баззади, гыццыл чызг куы уыдтæн, уæд дæр æй афтæмæй федтон, гъе ныр дæр афтæмæй: акæнынц кусарт фыс исты, къаддæр, исты ахæм. Æмæ гъе уæд уымæн йæ галиу хъус, стæй уæд… гъе ныр кæсаг та ам федтон, махмæ кæсаг никуы æвæрдтой, ам кæнынц æгас кæсаг, махмæ нæ кæнынц. Зæрдæвæрæнты зæрдæ, къах æмæ йæ хъус – уыдон ныгæнынц уæлмæрдты. Гъе ныр дын йæ истори – уæд æй нæ зонын, раст зæгъгæйæ. Цы æрæййæфтон, уый зонын, фæлæ йæ цæмæн кæнынц, гъе ныр цыдæр хъуамæ хабар уа, ныхас.

– Кæсаг уæдæ зæрдæвæрæны вæййы?

Æгас кæсаг гъе уыцы зæрдæимæ ныгæнынц. Уый та ам федтон. Æмæ иу бон æз Толпартæм ныдздзырдтон, дæлæ Бокойтæ рарвы-

стой, æмæ дын бавдæлдысты мæнæ сывæллæттæ, мæнæ гъе ныр дынджырдæртæ чи сты, уыдон, æмæ дын Хърупсы ‘рдæм агургæ куы ацыдаиккой. Уыдон цæй кæсагахсджытæ сты? Æмæ ахæм дугъы фæдæн, ахæм дугъы, æмæ изæры хур куы фæцæйныгуылд, уæд ма сæ ссардтон, мæнæ ай (показывает на внука), адоны уон, дынджыр, æмæ гъе афтæ æрдæгæй дæлæмæ ныххуылыдз сты, тыххæй ма сæ изæры ссардтон. Æмæ, зæгъын, цæмæ? Æмæ, дам, нын Блу загъта. Зæгъын, фæлтау бауай, базары фæуæй кæнынц свежитæ. Гъе уый та афтæ зæрдæвæрæны. Æнæуый зæрдæвæрæны уыйбæрц адæм нæ вæййы, стæй бирæ зæрдæвæрæнтæ вæййы. Æмæ гъе уый дæр афтæ, уым дæр дыккаг бон фæцæуынц уæлмæрдтæм, йæ боны нæ, фæлæ дыккаг бон, йæ боны райсомæй уыдон арвитынц æмæ сæ баныгæнынц læппутæ, лæгтæ – чи уыд, уый, æмæ гъе уыдон рухсаг уым фæзæгъынц. Хæдзары та дыууæ, цалдæр кæрдзыны скæнынц æмæ рухсаг фæзæгъынц.

Текст №12

Калоева-Халлаева Валентина Андреевна, 1925 г.р., г. Дигора. Текст записан в июне 2008 г. З.А. Халлаевой.

Комахсæни хист комахсæн уомæн хуннуй, æма феврали мæйæ æй комахсæни мæйæ. Иннæ номæй комахсæн æма йæ хист дæр хуннуй комахсæни хист. Æй иморац кадгин хист, хуннуй ма бадæнтæ, косарт дзи фæууй. Бадæнтæ ба уомæн хуннуй æма хеонтæ æндæртæ æхсæвæ бадгæ фæккæнунцæ. Еци бон уæлмæрдтæмæ нæ фæццæунцæ, фалæ сæумæ фæццæуæнцæ. Æма æхсæви ба таурæгъ кæнунцæ, бадунцæ, æхсæрæ, æнгозæ сæттунцæ, æ цъарæ ба ин зæнхæмæ калунцæ. ‘Ма сæ бæл хæтунцæ ‘ма уони къæрцкъæрц кай, е мæрдтæмæ игъусуй. Гъе уой тухкæн. Хуæрунмæ ба дзи фæууй али хуæруйнаги æгъдау дæр еци хисти цæхгун фид… еу мæнкъæй – еу фондз кили бæрцæ. Муд, гъос муд. Мæнæ биндзити цъæстæ – цъæстæ ками фæууй, уæхæн муд. Гъос муд ку нæбал уидæ, уæдта æнæуой тагъд муд. Уæдта си фæууй нантихуари кæрдзин ‘ма æ сæрбæл ба цæхгун цихт, сæ фарсмæ – муд, сæ фарсмæ – цæхгун фид.

– Цæмæн?

Мæ-а, гъе уотæ æрæййафтон, гъе уотæ æй кондтонцæ. Мæрдти ‘гъдауи дууæ гъæуй: еу кæрдзин æма еу цихт… един – дууæ. Нæуæг… хъæпбæл ести кæуæгау ести дæр, аллихузи хуаруйнаг дæр си фæууй.

– Адгийнаг берæ фæууй, нæ?

Адгийнаг берæ фæууй.

– Цæмæн?

Мæрдтæмæ алке дæр стараться фæккæнуй фулдæр ин уа, хуæздæр ин уа… Дзикка æй, пириндзæй кадгиндæр сæмæ неци ес. Цæмæн, ой ба нæ зонун. Раздæр пириндз исахуадунцæ, гъе уæд та райдайунцæ рохсаг кæнун.

– Рагæй дæр бæласæ тахтонцæ?

Мæн заманæй ардæмæ о. Бæлас тахтонцæ, хъæбæрдæр ба... лæхъуæнæн, например, нимæт, цохъатæ, истахионцæ. Алцидæр ибæл уидæ. Æма бæхбæл рабадидæ уæлмæрдтæмæ ку цæуионцæ, ‘ма сабур цо сувæллæнттæ кæми уидæ, уоми ба сабурдæр æркæнидæ, æма сувæллæнттæ лæдзгутæй къурццитæ кодтонцæ, цæмæй æрхауа. Уотемæй рахъæртидæ уæлмæрдтæмæ. Силгоймагæн, молодоййæн – ласкъæрдттæ, кисæ, сумкæ – еони тахтонцæ. Лæхъуæнæн ба гъе куд загътон, гъе уотæ. Каргундæр нæлгоймагæн, например, уæдта ходæ истахионцæ, ронæ, лæдзæг. Каргундæр силгоймагæн бараздарæн, цетенæ, ælхуйнæ стохионцæ æма гъе уони уæлмæрдтæмæ фæхæссионцæ, æма сæ уоми ба кæрдæнæй къуппитæ...

– Адæмæн сæ байуарынц?

Басæиуарионцæ уотæ, ниссæхæйттæ кæнионцæ.

– Кисмусæй ба цæмæ?

Кисмус уæздан продукт бæл нимад адтæй мæрдти ‘гъдауæй дæр. ‘Ма халæбæл æй кодтонцæ цирагъдарæн, али зианæн дæр цирагъдарæн кодтонцæ. Цирагъдарæн е ба ин мæрдти рохс уа, цирагъ. Как обычно, ами, уæлæбæл ци цирагъ йе. Æма и бæл уидæ цуппар тегъи, цуппар тегъебæл еститæ бунмæ ауигъд, сæрæй ба ести продукт – фæткъу, лимон, ести ибæл рæсугъддзийнадæн. Еотæ уидæ. Гъе дин комахсени хист.

– Дзоргæ дзи фæккæнунцæ?

Еци еу хузи æй ниххæлар кæндзинон. Нæуæг... Æ хæццæ ба ма ин фæккæнунцæ, къуæре фæстæдæр уидæ, назуйи хист. ‘Ма æй удта кæнун байдæдтонцæ еумæ. ‘Ма си фæууй нæуæг стъолæ, нæуæг къела, ‘ма ин е стъолæбæл, ниввæрунцæ, ке ин скæнонцæ, уой. Иннæ стъолæ дæр уæд фале е дæр ма обязательно. Уорсаги æгъдау ибæл нæ уидæ, карки, уорсаг дæр ибæл нæ уидæ. Не ‘нгъистæй, нæ фæтки адтæй уой тухххæй, æма комбасти хурфи адтæй, пахси рæстæги, уидæ, ма уоци замани ба, уоци продукттæ нæ хуардтонцæ, не ‘нгъистæй. Зиани дæр еци рæстæги кодтонцæ кæсалги хист, фидæй нæ, фалæ кæсалгæй хист. Адтæй уохæн заман дæр æма – мард æхе æвæрун нæ бауагъта. Куд ома? Айдæнæ има бадардтонцæ ‘ма хед фестидæ, рахед уидæ, ратулфæ уидæ. ‘Ма син загъта саугин гъæуй кæсалгæй хист кæнун.

– Æнæуой ба рамардæй?

Æнæуой ба мард аттæй, кили хурфи адтæй. Ема саугин имæ ку æрбацудæй, уæд бамбæлдтитæ кодта, æримæ кастæй, ма æ зæрдæ фæдзурдта, æгас ма æй, йæ уод ма æхемæй. ‘Ма син загъта: хист гъæуй кæнун кæсалгæй. ‘Ма гъеуой агоруй йе ой хезуй. ‘Ма еци фæдбæл Даргъкъохмæ рандæнцæ, ма ордигки сластонцæ бричкæй кæсалгæ, кæдзос кæнунмæ февналдтонцæ, ‘ма кæсалгæй хист искодтонцæ, ма æхе ‘руагъта зиан ‘ма æвæрд æрцудæй. Гъе адтæй æцæг хабар. Æвæргæ ба ибæл кодтонцæ насгунтæ. Ма... ибæл уидæ æрмæстдæр сойни фунх хъæдоргунтæ, мудæй гъæст, уæд та къæлæуа.

– Кæлæуа ба ци æй?

Кæлæуа ба æй нантихуари цæкутæй скæнионцæ ‘ма сæ баинсионца, ма удта уой ба ниттегъионцæ. Инсадæй искæнионцæ, муди хæццæ адгин, ма дзи искæнионцæ мæнæ амæй стурдæр (показывает чашку), уæхæн гултæ, атæ тумбул мициги хузæн... Мæнæ гъе уомæй устурдæр. Ма сæ дууæ тефсегеми... еуеми дæр цуппар иннеми дæр цуппар. Рæстæг æййевуй, ‘ма нур ба сæ неке бал кæнуй, мæ къæлуай бæсти æвæрунцæ халва. Халва балхæнунцæ æмæ æй атæ цуппар къæртти ракæнунцæ æма уой ниввæрунцæ.

– Къæлæуа ба цæмæн, цæй бæрæггæнæн адтæй?

Нæ зонун. Гъе уотæ æрбаййафтон æма гъе уой зонун. Фид æндæртæ дзи не ‘нгъистæй... айкæ нæ, уорсаг нæ – неци. Æма ци цудæй хуæздæр, гъе уони кодтонцæ: къабускагунтæ, уонæбæл дæр маслæй кодтонцæ жарит, фæткъугунтæ, сæкæр ибал кодтонцæ.

– Ку ниххæлар кæнунцæ, уæд уæлмæрдтæмæ есть хæсгæ фæууй?

Ку ниххæлар кæнунцæ, уæд та исесунцæ алцæмæйдæр, æмæ сæ фæхæссионцæ. Нур ба заман куд кæнуй... Уæд кодтонцæ авд сабати, уой фæсте кæнун байдæдтонцæ æртæ сабати. Æртæ сабати дæр искæнунцæ хæдзари фулдæретæ ‘ма сæ хæдзари ниххæлар кæнунцæ, ескæмæти радзорунцæ, уолмæрдтæмæ ба къохæвæрунмæ рацæунцæ уотемæй. Рæзи хæццæ сувæллæнттæн иуаргæ бацæунцæ.

Кæсалгæ си фæууй, ма кæсалгæ кай уой ба растительный масли жарит искæнунцæ, уæд та дони фунх, цæхгун дони фунх. Ма еу тефсеги еу хузи, иннеми баиннæ хузи. Карк нæ, цихт нæ, фид нæ – мæгур стъолæ фæххуннуй назуй хисти стъолæ.

– Гъе нур мæнæ иннæ хисти кæркитæ ку февæрунцæ, уæд сæ куд æвæрунцæ?

Сæ хъуртæ хор искæсæнирдæмæ, галеу фарсмæ зианæн...

– Цæмæ?

Хуцау æрдæмæ уотæ æвæрд фæуунцæ мæрдти ‘гъдауæн, кувдæн бабæй наоборот, рахесфарсбæл. Гъе уой фæсте ба рацæуидæ рæстæг фондз къуæрей дæр, мæйæ дæр уотæ зæлдгæрдæни хист. ‘Ма йе дæр дзæбæх хист. Устур косарт дзи нæ фæууй, фалæ дзи далис фус... Рæзæй алцидæр уидæ. Фус ку равгæрдионцæ, уæд ин æ тогæй еу минкъий сесионцæ йестæми, уæд та ин æ къах рахецæн кæнионцæ, æ зæрдæ ин рахецæн кæнионцæ ‘ма сæ æрæвæрионцæ. Расæхецæн кæнионцæ къах, зæрдæ, тогæй еу минкъæй. Ма сæ еуварс æрæвæрионцæ хист ку сцæттæ уидæ, уæд. Ниссæхæлар кæнионцæ, ‘ма еуварс лæууионцæ, уæд сæ хæццæ рахæссионцæ. Цæмæн? Цæй бæрæггæнæн адтæй? Тог аттæй цæмæй тогæй хъаурæгин, тухгин зæрдæй, къахæй ба – къах ба æй гъудæй æртæх цæгъдунмæ. Рахес къах ба ин гъе уотæ...

– Нигæнгæ сæ бакæнунцæ?

Уæдта ма уидæ гъе уони хæццæ цуппæрæймагæн ма еу мæнкъæй кæсалгæ. Ма сæ хисти ба уидæ сдобный пирог, хъæбæр устур гул нæ, фалæ пирог обыкновенный къерей асæ, æма уой хæццæ сæ кæстæртæ уæлмæрдтæмæ фæххæссионцæ. Кæстæртæй цуппар адæймаги рартасионцæ. Ма зæнхи гæппæли мард кæми нæ адтайдæ, кæдзос дзæбæх рауæн пирог æрæвæрионцæ, ма ибæл исзелионцæ зæнхæй гæппæл. Ма æй æрбахæссионцæ цирт бæл æй æрæвæрионцæ. Зæлдгæрдæн гъе уой туххæй хундтæй. Мæрдти æ зæлди хай æхе уа.

– Кæсалгæ ба цæмæ?

Кæсалгæ ба дон ин дондзау фæууй, дон ин фæххæссуй мæрдти ма йе æ дондзау фæууй, цæмæй дон бæл ма тухса, гъе уой туххæй.

– Кæцæй рацудæнцæ еци æгъдæуттæ?

Фидæлтæй рацудæнцæ, фидæлтæй байзадæнцæ, ма уой ба æз дæр нæ зонун. Нæ фидæлтæ, нæ зæрæндтæ кæддæрæй ардæмæ уони кæнунцæ. Хæлар ба уотæ кæниончæ... Хæлар ку кæниончæ, уæд та гъе уотæ дзорионцæ хæларгæнгæй: «Рохсаг о, рамæлæг – æ ном ин зæгъидæ. Хæларæй дин сæ дæттунцæ æма дин хæлар уæнтæ. Ке дин исцæттæ кодтонцæ арти комæй, карди комæй, аги комæй кадæр рацудæй, æма рацæуа дæ номбæл етæ дин хуарз, æхцæуæн уæнтæ. Хуæруни барæ дæттуни барæ дæ уæд. Æнæбари хай макæмæн бакæнæ. Ке хæццæ дæ фæндуй, уони хæццæ æмхуæрдæ æмбадинæ уо, дæ фæрдзеу дин дзенети хуаллаг адæ кæнæд. Тухæ уæлазар дæбæл маке кæнæд, маке фæуæд. Рæститæ, циткинти хæццæ уæд дæ бадæн, дæ бунат, цъæх зæлдæ дæ бадæн, æхсири цадæ дæ найæн... Сæ дзенети фæткъу хуæрдæй дæр дæ хуæруни барæ уæд. Цалинмæ будури цалх зела, хонхæй дор тола, уæдмæ дæ раз идзагæй идзагдæр кæнæд, сæрдæ дин симæр ма кæнæнтæ, зумæг ба дин сæлгæ ма кæнæнтæ, гъе уотемæй цал «рохсаг о» загъонцæ, уал рохси бадæ, де ‘носи имисуйнаг уо. Дæ дони хай дæр дин хæлар уæд, дæ ком æвгъаст уæд, дæ къох æхснад уæд. Еуотемæй рохсаг уо... Дæ хеонтæ, дæ аулæн бæркад цардбæл баодæ. Рохсаг уо! Дæ ном бæл каддæр... адтæй, æма ка рацæуæ етæ дин хæлар уонтæ. Еуотемæй рохсаг уо!».

Уотæ фæзæгъунцæ, картоф цурдæй симар кæнунмæ. Картоф

суткæ ку райзайуй, уæддæр куд раливзæуй уоми дæр уотæй, мæ картоф мардæн нæ хæлар кодтонцæ раги дæр, гъе нур дæр. Картофгунтæ дæр нæ, ковунмæ дæр нæ. Гъе уой бæсти си цæнхæ дæр ракæнид мах нана...

– *Кæми ракæнгæ?*

Уæлвицгитæ ку кæнидæ, уæд си цæнхæ ракæнидæ æма сæ уотемæй бакъере кæнидæ ма ковгæ.

Текст №13

Хосроева Анелла Алексеевна, 1949 г.р., г. Алагир. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ.

Зазхæссæн бывает за неделю до Пасхи. Заз – это ель. К этому дню пекут пироги с сыром, картошкой, фасолью, тыквой. Конфеты, печенья – разные сладости вешают на ёлку. Если покойник мужчина, то вешают носки, носовой платок. Помимо этого наподобие ёлки из дерева или из металлических прутьев делают подсвечник, который обвязывают изюмом, конфетами. Если усопший мужчина, то изюмом делают папаху, трость. Если женщина, то – платок, фартук.

В этот день собираются родственники, поминают усопшего. На следующий день идут на кладбище и раздают детям сладости, пироги и т.п. Через неделю на родительский день оставляют подсвечник и относят на кладбище, где раздают всё сладкое детям, подсвечник оставляют там.

Текст №14

Дарчиев Владимир Амурханович, 1946 г.р., г. Алагир. Текст записан в октябре 2007 г.

Ælæм-иу скодтой кæсагахсæн хызы хуызæн, дыууæрдыгæй-иу хъилтыл хæцыди. Къафеттæ æмæ-иу ыл дыргътæ истытæ æрцауæгътой æмæ-иу æй дыууæ лæгæй бæхтыл ахастой. Стæй-иу уæлмæрды (ам фарны кæйттæ цæуæд!) алыварс ахастой, цалдæр хатты-иу æй бауыгътой. Æмæ-иу мах – сывæллæттæ уыдыстæм –

сæ фæстæ згъордтам, кæм-иу æй бауыгътой, уым-иу адджинæгтæ ауыгътам. Уый фæстæ-иу ælæм бахастой уælмæрдтæм, цы маиу ыл баззад, уый-иу сылгоймæгтæ ракодтой æмæ-иу дзы махæн дæр авæрдтой…

Текст №15–15а

Марзоев Кирилл, 1919 г. р., Ботоев Хасан, 1938 г.р., г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

– Кæд вæййы зæрдæвæрæн?

Ботъоты Хæсанæ: Зæрдæвæрæн майы мæйы вæййы, кæсаг дæр ма куы фæахсынц, нæ? Зæрдæвæрæны скæнынц, æмæ йæ зæрædæвæрæны сæвæрынц, уæрыкк аргæвдынц æмæ йын йæ зæрдæ сæвæрынц. Зæрдæйы уæрыкк, зæгъгæ, æмæ зæрдæвæрæн. Кæсаг дæр йемæ куыд уа, афтæ. Йæ нысан ын нæ зонын. Стод уæрыккæн йæ къабæзтæй, стджытæй зæрдæимæ иумæ. Уæрыччы къæхтæ зæрдæимæ æмæ кæсаг – гъе уыдон февæрынц нывæрзæны.

– Хæринагæй цы сцæттæ кæнынц?

Куыд вæййы зианы бонты, чъиритæ алы хуызтæ, нозт.

– Зазхæссæн та?

Зазхæссæн мæнæ куыд фæкæнынц, нæ йæ зонут? Зазбæлас скæнынц æмæ йыл хæринæгтæ бакæнынц, алы къафеттæ, печенитæ, адджинæгтæ.

– Ælæм та-иу цы уыди?

Гъе уый ælæм. Æмæ бæхыл сбаддзæни лæппу æмæ йæ цæугæцæуын уидздзысты кæстæртæ, афтæ. Кирилл, ды гъе уыдон нæ зоныс?

Мæрзойты Кирилл: Ды сæ мæнæй хуыздæр зоныс.

– Иу барæг æй хаста?

Ботъоты Хæсанæ: Æмæ йæ иу æрæййæфтон æз, фælæ, дам, группæйæ дæр уыди. Для почёта. Цавæр лæг уа, уымæ гæсгæ.

– Дзургæ та цы фæкæнынц, хæлар куы фæкæнынц, уæд?

Гъе уæд дæр афтæ: уыцы иу куывд цæуы. Рухсаг цæуы гъе афтæ. Рухсаг уæд. Кæм и, уым, хорз адæймаг уыд, æмæ сызгъæрин талатæ суадзæд. Афтæ рухсæгтæ фæкæнынц.

– Тырыса ма-иу кодтой сымах заманы?

Сау тырыса кодтой. Сау тырыса-иу ахастой гъе уæд.

– Зазхæссæны уыд?

Зазхæссæны. Уæдæ! Уæдæ йæ зианы бон цæмæн уыдаид? Зазхæссæны, о.

– Æрмæстдæр сау хæцъил уыд? Ницы йыл уыд æндæр?

Ницы. Афтæ гыццыл лæдзæг, мæнæ ахæм. Гъе уый-иу сфидар кодтой йæ цырты цур. Афтæтæ, гъе.

– Ног дзаумæттæ не сцæттæ кæнынц зазхæссæнмæ?

Æмæ ахæмæй ницы федтон æз. Йæ дзаумæттæ йын сæвæрынц æнæуый дыууиссæдзæм бонмæ, ныххæлар кæнынц гъе уыдон.

– Зæрдæвæрæны ма кæрдæг куы февæрынц ингæныл?

Нæуу ыл сæвæрынц, нæууытæ. Нæуу ыл сæвæрынц раздæр, уый фæстæ йæ скæнынц бетонæй хъуыддаг, уый фæстæ облицовкæ.

Мæрзойты Кирилл: Гъе уыдон куы нæ уой, уæд хуыздæр. Раздæр гъе афтæ кодтой, мæнæ куыд радзырдтой.

Текст №16

Бутаев Касполат Николаевич, 1928 г.р. г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

Афæдзæн йæ райдайæнæй фæхъæуы уæд дзурын. Афæдзæн йæ райдайæны адæм скæнынц Ног аз. Ног азмæ фæкувынц, цæмæй сын æххуыс кæной, уый тыххæй. Стæй уый фæстæ вæййы æртгæнæнтæ. Фыццаг сабат куы ‘рцæуы, гъе уæд фæкæнынц æртгæнæнтæ. Иуæй-иу хатт дыккагмæ дæр æрцæуы.

– Цы фæкæнынц æртгæнæнты?

Æртгæнæнты арт скæнынц. Зианджынтæ фæкæнынц уый. Æмæ дуармæ арт скæнынц æмæ дзы рахæссынц карк, дыууæ чъирийы, арахъ, дон йедтæ. Æртгæнæнты гъе уыдон кæнынц. Арты размæ адæм фæлæууынц.

–Фынг арты раз скæнынц?

Афтæ йæ скæнынц, гъе уым. Стъол, фынг та гъе уым йæ цуры вæййы.

– Арт кæдмæ фæсудзы?

Арт цалынмæ æрбабон уа, райдайынц æй æхсæвы цыппар сахатæй. Арты цурмæ рахæссынц стъол, æмæ адæм куыд цæуынц, афтæ… Сугтæ чи ‘рбахæссы, уый дæр сугтæ нывæры иугыццыл, гъе афтæ уый бæрц, æмæ уый бацæуы стъолы цурмæ, агуывзæйы йын рауадзынц арахъ æмæ дзы артыл бакалы гыццыл.

– *Цæмæн?*

Хæлар ын фæкæнынц йæ арты хай. Йæ арты хай йын цæмæй хæлар уа, гъе уый тыххæй.

– *Дзургæ та цы фæкæнынц?*

Чи ‘рбацæуы, уый фæзæгъы… æрмæстдæр гъе уый фæзæгъы: дæ арты хай дын хæлар уæд, дæхи дзы дзæбæхæй… Æнустæм арт дын у. Уый ногмæрдджынтæ фæкæнынц. Æмæ æнусты арт дын у, æмæ дзы дæхи хъарм кæн æнустæм. Гъе афтæ хорз.

– *Æртгæнæнты фæстæ та цы вæййы?*

Æртгæнæнты фæстæ та вæййы Бынатæхсæв. Уый та вæййы къуыри фæстæдæр дыццæгæй æртыццæджы ‘хсæвмæ. Бынатæхсæв – хæйрæджыты ‘хсæв дæр æй хонынц. Бинонтæ карк аргæвдынц, æртæ чъирийы скæнынц, нозт, хæрд æрæвæрынц, æмæ куы бадай, нæма дзы саходынц, афтæмæй æддæмæ рацу, хæйрæджыты бар сæ ныууадз. Æмæ æдде иу-дыууæ минут алæуу, уæдмæ уыдон дæр сæхи куыст бакæнынц, хæйрæджытæ, æмæ дзы саходынц, сæ хай дзы бахæрынц. Æмæ дзы кæд ницы фæхъуыди, уæд уый хæйрæджджын хæдзар нæу, кæд фæхъуыди, уæд та дзы хæйрæг и, æмæ йæ хай ахаста.

– *Афтæ дæр æмбæлы, нæ?*

Æмбæлы. Уый фæстæ мидæмæ бацæуынц æмæ æртæ кæрдзыны скувынц, æмæ уæд бинонтæ æрбадынц, скувынц Хуыцаумæ æмæ Бынатæхсæвæн скувынц, æмæ гъе уый фæзæгъынц, æмæ уый фæстæ хæрын райдай, Бынатæхсæвæн куы скувай, уæд. Алы хæдзар дæр афтæ фæкæны.

– *Зазхæссæн та кæд фæкæнынц?*

Зазхæссæн та уый мæнæ апрелы вæййы. Куадзæн та майы, кæнæ апрелы, гъе афтæ.

– *Зазхæссæнмæ цы фæкæнынц?*

Фыццаг-иу заз дæр кодтой, зазы къалиу дæр-иу кодтой. Ныр

цырагъдарæнтæ скæнынц. Æмæ йыл чисмис йедтæ стухынц, къафеттæ дзы вæййы… Æмæ сæ мæрдтæн ныххæлар кæнынц.

– Цырагъдарæн зазбæласы бæсты фæкæнынц?

Цырагъдарæн дæр кæнынц, зазбæлас дæр кæнынц, иуæй-иутæ зазбæлас дæр скæнынц.

– Æлæм та цы у?

Уый та хъилыл скæнынц… Афтæ йыл стухынц алцы къафетт йедтæ, æмæ гъе уый. Æлæм дæр кæнынц иуæй-иутæ, иннæтæ тæбæгъты сæвæрынц, æмæ се ‘ппæтæй хуыздæр. Уый фыццаг-иу кодтой, фæлæ ныр тæбæгъты сæвæр æмæ ныххæлар ын кæн афтæ. Зæронд мæрдтæн гъе уый фæкæнынц. Фыдæлтæ алы хъуыддæгтæ дæр кодтой. Дыууæ кæрдзыны ныххæлар кодтой, алцытæ-иу къалиуыл скодтой – къафеттæй, печенийæ – иуылдæр-иу сæ сауыгътой, бæхыл сбадын кодтой, гъе уыцы къалиу уигъæ цыдысты. Æмæ-иу кæрæдзийы дæр ма-иу ныппырх кодтой. Æмæ гъе уый ничиуал кæны ныр. Уый фыццаг кодтой æлæм йедтæ, æмæ-иу æй бауыгътой афтæ, æмæ-иу сæ фæстæ тæх æмæ уидз къафетт йедтæ зæххæй. Æмæ гъе уый дæр цы уыди? Ницы…

– Хæлар та куыд фæкæнынц?

Зазхæссæн у, æмæ дын мæнæ кæй сцæттæ кодтам, уыдон дын хæлар уæнт, дзæбæхæй дæм хæццæ кæнæнт. Афæдзæй-афæдзмæ мæнæ гъе уыцы зазхæссæн у, æмæ дын мæнæ хæлар кæнынц бинонтæ. Бинонты фарсмæ исчи дæр æрбалæууы. Æмæ гъе уыдон фæзæгъынц, хæлар дын уæнт, дзæбæхæй дæм хæццæ кæнæнт.

– Æлæм-иу нæлгоймагæн кодтой, æви сылгоймагæн дæр?

Ауыстæн, гъе уый дын нæ зæгъдзынæн. Дыууæйæн дæр! Цы уæлдай у? Уæлдай нæу.

– Тырыса дæр ма-иу куы кодтой?

Тырыса мах рæстæджы ничиуал кодта.

– Кæд вæййы зæрдæвæрæн та?

Майы нæ вæййы? Майы, кæнæ июнмæ дæр рахæссы. Зæрдæвæрæн уый мæнæ ног мæрдтæн кæнынц, афæдз ыл куы нæма рацæуы, гъе уæд, æндæр иннæтæн – зæронд мæрдтæн – нал кæнынц, фæлæ ног мæрдджын чи уа, афæдз ыл куы нæма сæххæст уа, зæрдæвæрæн гъе уæд кæнынц.

– Кусарт фæкæнынц?

Фыс фæкæнынц. Кусарт фыс кæнынц, уый æнæмæнг хъæуы. Фыс аргæвдынц, йæ раззаг къах æмæ йын йæ зæрдæ ралыг кæнынц, уæлмæрдмæ ахæссынц æмæ сæ ингæны кæрон гъе уым баныгæнынц. Ингæн мæнæ афтæ нæу, æмæ кусарт куы акæнынц, уæд сæ фыцгæ нæма скæнынц, фæлæ дзы гъе уыдон – зæрдæ æмæ къах.

– Къах та цæмæн?

Раззаг къæхтæй иу. Йæ нысан гъе уый у, æмæ мæнæ дæ фæстæ чи и, уыдон къахджын уæнт, дæ ингæнмæ дын цæуой дзæбæхæй, æнæнизæй. Зæрдæ та дын æвæрынц æмæ дæ зæрдæ ма ‘хсайæд, мæнæ бинонтæ дын зæрдæ æвæрынц, æмæ дæ нæ ферох кæндзысты. Йæ нысан гъе уый у. Главный.

– Кæсаг та?

Иуæй-иутæ кæсаг дæр æвæрынц, æмæ ногахст кæсаг дæр сæвæрынц. Гъе уыдон ын ныххæлар кæнынц, йæ ингæныл сæвæрынц, баныгæнынц – къах, кæсаг æмæ зæрдæ.

– Нæуу куы сæвæрынц, нæ?

Ныртæккæ нæуу нал æвæрынц, фыццаг-иу нæуу æвæрдтой, мах дæр-иу ацыдыстæм æмæ-иу нæуу скъахтам, мæнæ афтæ цыппæрдигъæттæ-иу афтæ ралыг кæн, æмæ йæ тæнæг сис, æмæ йæ афтæ ингæныл æвæрдтам, ома мæнæ цæмæй пырх ма кæна йæ ингæн, гъе уый тыххæй йæ æвæрдтой. Нæууæвæрæн-иу æй хуыдтой.

Текст №17

Фардзинова-Басиева Ведя Ивановна, 87 лет, г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

Зазхæссæн будет вот в марте, или в начале апреля, куыд æрцæуа, уымæ гæсгæ. Кæнæ мартъийы вæййы, кæнæ апрелы райдианы. Зæрдæвæрæн та вæййы июны фæстаг майрæмбоны.

– Цы фæкæнынц?

– Аргæвдынц уæрыкк, æмæ уæрыккæн йæ зæрдæ тæвдæй, стæй йæ иу къах – гъе уыдон ахæссынц уæлмæрдмæ æмæ сæ бавæрынц

мардæн йæ фарсмæ. Дыууæ кæрдзыны ахæссынц семæ, æмæ йын сæ ныххæлар кæнынц, æмæ сæ афтæмæй бавæрынц.

– *Кæсаг та?*

Кæсаг дæр. Кæсаг та стъолмæ дæр вæййы, уырдæм дæр фæхæссынц мæнæ гыццыл кæсæгтæ чи сты, уыдон. Живые рыбы. Æгасæй йæ баныгæнынц. Кæсаг æнæуый дæр, сыгъдæгдæр цы у алцæмæй дæр, гъе уый кæсаг у. Алцæмæйдæр сыгъдæгдæр у, æмæ гъе уый тыххæй, æвæццæгæн. Зазхæссæны та-иу кодтой нæзыйы къалиу, æмæ-иу гъе уый сарæзтой къафеттæй, печенийæ, цыдæриддæр адджинагæй и, гъе уыдон-иу ыл æрцауыгътой, æмæ-иу сæ ахастой хæдзарæй уæлмæрдтæм, æмæ сæ цагътой, æмæ-иу сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн. Барæг уыди, бæхыл бадти, æмæ йæ уыгъта. Зæхмæ нæ хаудысты, цы йыл уыди ауыгъд, уыдон, æмæ-иу сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн.

– *Уый фæстæ-иу цы фæци?*

Къалиу-иу уæлмæрдмæ ахастой, æмæ ма-иу ыл чи баззад, уый-иу уым сæвæрдтой. Гъе уым-иу æй сæвæрдтой, æмæ-иу уый фæстæ куы бахус, уæд-иу æй аппæрстой.

– *Цырагъдарæн та?*

До сорока дней… Вообще… Ирон адæммæ сорок дней нæ уыдис фыццаг заманы. Это переняли у русских. Махмæ уыдис æртæ сабатизæры. Фыццаг сабатизæр, дыккаг æмæ æртыккаг. Æмæ æртыккаг сабатизæр мæнæ дыууиссæдз боны куыд кæнынц, гъе афтæ йæ кодтой ирон адæм. Æндæр нæм дыууиссæдз боны нæ уыди махмæ раздæр. Фæлæ-иу æртыккаг сабаты скодтой цыдæриддæр æмбæлы, гъе уыдон, кусартæй, æндæрæй – цыдæриддæр æмбæлы, уыдон. Сейчас так говорят, а тогда так было. Мæнæ гъе ныр дæ бынатмæ бахæццæ дæ, æмæ дын дæ бынат фæлмæн уæд, хъарм уæд, рухс уæд, сыгъдæг уæд. Мæрдты Барастыры уазæг у, æмæ дын йæ цъæх нæуыл бадыны бар уæд, æмæ дын йæ суадонæй нуазыны бар уæд, йæ цъæх фæткъуыйæ дын тонымы æмæ хæрыны бар уæд. Наставляли вот так. Это на сорок дней сейчас делают, а раньше делали æртыккаг сабатизæр.

– *Зазхæссæны та хæларгæнгæйæ цы фæдзурынц?*

Цыдæриддæр загътон… Дæ зазхæссæны хай дын хæлар уæд, зæгъгæ, гъе афтæ фæзæгъынц.

– *Гъе ныр заз та кæцæй рацыд?*

Это делали наши предки, кæцæй йæ райстой, уый нæ зонын.

– *Тырыса нæ кодтой зазхæссæны?*

Тырыса-иу хастой сау. Сау тырыса, хæцъил. Гыццыл, небольшой. Ахæм-иу скодтой, æмæ-иу æй къалиуыл бакодтой. Стод-иу цырагъдарæнтæ дæр скодтой. Æмæ-иу гъе уыдон дæр адджинагæй сарæзтой, чисмисæй. Это изюм. Æфсæйнагæй-иу æй сарæзтой цырагъдарæн, цыппæрдигъон хъуамæ уыдаид, æмæ гъе уыдон-иу кæрæдзимæ бабастой, æмæ-иу сæ стыхтой изюмæй, стæй-иу ыл уæле сæвæрдтой фæткъуытæ: «Дæ фæткъуыйы хай дæр дын хæлар уæд, дæ дыргъы хай дæр дын хæлар уæд», – зæгъгæ, афтæ. Æмæ-иу сæ уæлмæрдтæм ахастой, æмæ-иу сæ уым байуæрстой. Фыццаг заманы-иу афтæ кодтой: сылгоймаг-иу куы фæзиан и, уæд-иу ын сорок днеймæ кодтой раздарæн. Æмæ-иу гъе уыцы раздарæн дæр иууылдæр бамбæрзтой адджинагæй, иууылдæр раздарæн хъуамæ æхгæд уа къафеттæй, суанг йæ босты онг дæр. Æмæ-иу ын æй йæ сынтæгыл сæвæрдтой, æмæ-иу ын æй ныххæлар кодтой, уæлмæрдтæм-иу æй ахастой, æмæ-иу ын уым йæ адджинæгтæ систой, æмæ-иу æй устытæй искæмæн балæвар кодтой. Кодтой-иу æй хионтæй исчи, сыхæгтæ, æрдхæрдтæ дæр-иу кодтой.

– *Цырагъдарæнтæ-иу цал уыдысты?*

Хæстæгдæр ын чи уыди, гъе уыдон-иу скодтой цырагъдарæн. Бинонтæ обязательно кæнынц цырагъдарæн. Уыдон вæййынц хæсгæ, гъе ныр зазхæссæн куы уа, гъе уæдæй дыууæ къуырийы куы рацæуа, уæд. Уæд вæййынц хæсгæ уæлмæрдтæм, мæрдты куадзæны.

– *Ælæм та цы у?*

Ælæм гъе уыцы зазы къалиу. Зæрдæрисгæдæр зиан чи уа, молодойдæр чи уа, уыдонæн кодтой ælæм.

– *Зæрдæвæрæны нæуу нæ февæрынц?*

Раздæр æвæрдтой, фæлæ ма ныр чи æвæры? Нал. Мæнæ-иу нæуу кæм уа, нæуу, хъамыл нæ, фæлæ æнæуый лæгъз нæуу кæм

уа, гъе уымæй-иу цъар систой, цъар белтæй, æмæ-иу æй афтæ кусокгай сæвæрдтой ингæныл кæрæй-кæронмæ. Йæ зæрдæ кæмæн фылдæр рысти, гъе уый-иу æй дзæбæхдæр сæхгæдта, цæмæй йæм бынмæ мацы йед цæуа, уый тыххæй.

– *Ног бандон, стъол.*

Бандон, стъол вæййы. Стъол æмæ бандон, стæй уæд ног дзаума, гъе ныр сылгоймагæн гъе сæрбæттæн, гъе исты ахæм. Стъол æмæ бандон нæуджытæ балхæнынц. Ныххæлар ын кæнынц ног стъол æмæ ног бандон, цæмæй йын уа уым йæхицæн стъол. Йæ хуыссæн дæр ын ныххæлар кæнынц, фæзæгъынц: «Мæнæ дæ хуыссæн дын хæлар уæд, æмæ дын дзы дæ къæхтæ адаргъ кæныны бар уæд, æмæ дын дзы дæ фæллад суадзыны бар уæд!». Афтæ радзурынц.

Текст №18–21

18. Хабалова Залина Хаджимуратовна, 1965 г.р.; 19. Гозюмова Нэля Алихановна, 1960 г.р.; 20. Хабалов Казбек Хаджимуратович, 1959 г.р.; 21. Абаева Людмила Асланбековна, 1964 г.р., г. Алагир. Текст записан 10 апреля 2009 г.

– *Куыд скодтат уæхæдæг абон зазхæссæн?*

Хабалова Залина: Гъе ныр æй æз мæхæдæг куыд скодтон. Нæ фыд æртæ азы размæ амарди, æмæ гъе уымæн куы кодтам зазхæссæн, уæд мæм хорз нæ касти куыддæр зазхæссæн. Гъе ныр, зæгъын, гъе уый цы у – къафеттæ балхæн, гъе уыдон ратил-батил кæн – куыддæр мæм касти… Мæ бон æй зæгъын дæр нæу… Æмæ-иу цытæ кодтон, æмæ та-иу мын нæ мад арфæтæ кæнын байдыдта – афтæ тынг æхсызгон ын уыд. Æмæ уый фæстæ ныр нæ мадæн куы кодтам зазхæссæн, афтæ тынг мæ фæндыди ай дæр ын скæнон, уый дæр ын скæнон. Уый мæ фыды кæндтыл куыд цин кодта, æз дæр ныр афтæ. Æмæ мын ныр æндæр ран æвæрд у зазхæссæн, ахæм цæстæй йæм нал кæсын, цыма куклатæй хъазынц, раппар-баппар кæнгæ, афтæ. Ныр та мын æндæрхуызон у. Æнкъарын æй мæхи мидæг.

– *Гъе ныр цытæ скодтай, уыдонæн та сæ нысан цы у?*

Мæнæ йын хуыйæн машинæ скодтон. Хуыйгæ кодта, йæхицæн

дæр уыди машинæ, гыццыл чызгæй нырмæ хуыйгæ кодта. Æмæ ам нæ сыхæгты ус фæзиан ис иу æртæ-цыппар азы размæ, æмæ йын ахæм машинæ уыди. Æмæ нæ мад зазхæссæнтæм куы ацыд æмæ йæ куы федта, уæд нæ сыхæгты усимæ куы ‘рцыди, уæд афтæтæ кодта: цы диссæгтæ уыд уым, цы машинæ дзы и! Æмæ йын æз афтæ бакодтон хынджылæгæй: æз дæр дын, зæгъын, скæндзынæн. Æмæ гъе уый мæ зæрдыл æрбалæууыди под самый конец. Мæ хъуыдыйы дæр нал уыди. Мæнæ мын æй нæ сыхæгты ус æрлæууын кодта мæ зæрдыл. Хъуыды, дам, ма йæ кæныс, дæ мад, дам, гъе уым куы уыдыстæм Бидетæм… Æмæ гъе уæд загътон, гъе уый, зæгъын, куы нæ скæнон… Æмæ нæхимæ ссыдтæн, æмæ йæ хуыйæн машинæ мамæйæн схъил кодтон, æмæ йæм ракæс-бакæс кæнын – гъе ай, зæгъын, куыд скæнон? Пластиковый ботъылатæ арты сæрмæ ратас-батас кæнын, æмæ мын нæ уади. Æмæ уæд уыдоны бафарстон, æмæ мын уый базыдта, Сындзыхъæуы, дам. Æмæ Сындзыхъæумæ ацыдтæн уыцы усмæ, æмæ мын æй уый бацамыдта, æмæ йæ уый фæстæ мæхæдæг скодтон. Сумкæ йын скодтон барбарис къафеттæй. Уый та йын цæмæн скодтон? Барбарис къафеттæ бирæ уарзта, æмæ куы амарди, уæд йæ сумкæйы дæр афтæ дзæбæх къухы дзаг барбарис къафеттæ баззади. Æмæ йын гъе уый тыххæй сумкæ та скодтон. Стæй уæд йæ сумкæйы æдзухдæр зонтик дардта, æнæ зонтиккæй никуы цыд, постоянно дæр ын дзы зонтик уыд. Æмæ йын зонтик дæр скодтон. Гъе ныр ма раздарæн æмæ сæрбæттæн – уый о. Æмæ цырагъдарæнтæ æмæ бандон.

– Цырагъдарæнтæ та цал скодтат?

Цырагъдарæн уый алчидæр, гъе ныр мах цыппар сывæллоны стæм, æмæ йын нæ цыппары номæй дæр алчидæр цырагъдарæн скодта, алчидæр ын хъуамæ цырагъдарæн кæна.

– Заз та?

Гъе ныр мæ зазы тыххæй иу ус бакъуылымпы кодта ам. Гъе ныр æз афтæ æнхъæл уыдтæн гыццылæй нырмæ дæр, заз алкæмæн дæр вæййы. Алчидæр ныр алыхуызон фæдзуры. Заз – йæ ном йæ уæлæ – зазхæссæн. Зазбæлас, зазхæссæнтæ – ома заз фæхæссынц. Æз мæнæ гыццыл куы уыдтæн, уæд Црауы цардтæн, æмæ йæ хъуыды кæнын, афтæ-иу æй хастой, æмæ-иу æй тылдтой, æмæ-

иу сывæллæттæ йæ фæстæ тахтысты уынгты, афтæ-иу цыдысты, æмæ-иу æй тылдтой.

– *Фистæгæй, æви барæг?*

Фистæгæй. Уый фæстæ та… Барæгыл дæр-иу æй, хæрæгуæрдоныл, уæрдоныл дæр æмæ-иу æй уæрдонæй дæр… Ныр та машинæтыл фæласынц, уæззау вæййы æмæ. Гъе ныр æрсабыр дæн: зазхæссæн – йæ ном йæ уæлæ! Æмæ, дам, афтид молодой лæгæн. Зæгъын, нæ фыдæн дæр мах скодтам. Гъе ныр цæмæн фæкæнынц зазбæлас, ууыл никуы ахъуыды кодтон. Гъе ныр ма мæнæ изæрæй куы бадтысты, уæд рудзынг байгом кодтой. Æз мæнæ æрæджиау æрбахызтæн, æмæ рудзынг гыццыл байгом кодтой.

– *Цæмæн?*

Æмæ мæгъа, æвæццæгæн, исты нысан ын уыд… Кæд мидæмæ æрбацæуы?..

– *Зазхæссæн цæмæн фæкæнынц?*

Гозюмова Нэля: Цæмæн фæкæнынц, уый нæ зонын, фæлæ æрдæбон кæсын, æмæ, дам, дыууæ сахатыл ныххæлар кодтам. Æмæ зазхæссæны дыууæйыл чи фæхæлар кæны? Хур куы аныгуылы, уæд фæхæлар кæнынц.

Хабалова Залина: Æз ма мæнæу дæр ныссагътон: уалдзæг æрцыди, æмæ заз чи у, уый дæр ног тау рауагъта – уый дæр йæ ног азы хай. Гъе ныр, дам, мах Ног азы бæрæгбоны кæнæм ёлкæ. Мæрдтæн та гъе уый – йæ зазхæссæн, æмæ йыл къафеттæ æмæ адджинæгтæ бакæн. Мæнæу дæр афтæ: уалдзæг нæу, æмæ кæрдæг гъе ныр не схæцыди? Æмæ йæ хай, йæ кæрдæджы хай, йæ цъæх нæууы хай.

Неизв.: Гъе ныр ацы зазхæссæн, дам, цæмæ хъæуы, зæгъгæ? Фæлæ æз мæхи цас хъуыды кæнын, æмæ раздæр адæм цы мæгуыр цардысты, уæддæр-иу зазхæссæнтæ кодтой. Алцыдæр-иу кодтой. Ælæм дæр-иу кодтой.

– *Ælæм та куыд кодтой?*

Гозюмова Нэля: Ælæм та лæгæн кодтой, молодой лæгæн. Гауыз, къафеттæй-иу æй бакодтой. Уый, дам-иу, ласгæ мардæн кодтой. Искуыцæй йæ куы æрластаиккой, кæмдæр амард, æмæ йæ æрластой ома.

– Хæлар куы фæкæнынц, уæд та цы фæдзурынц?

Хабалова Залина: Гъе ныр мæнæ абон дæр куыд кодтой: цы дын скодтой, уыдон дæм хъармæй, куыд дын сæ скодтой, афтæмæй дæм хæццæ кæнæнт. Сæрдыгон дын æмбийгæ, зымæгон дын сæлгæ ма кæнæнт. Дæ фæстæ чи баззад, уыдоныл цардаудæн кæн, уыдон дæ фæстæ дзæбæх куыд уой. Афтæтæ.

– Цæттæ кæнын та кæд байдыдтат?

Æз раджы байдыдтон цæттæ кæнын. Иу бон-иу иу скодтон, иннæ бон – иннæ. Мæхи сабыргай цæттæ кодтон.

– Цытæ сарæзтай къафеттæй, уыдон гъе ныр цы фæуыдзысты?

Уыдон райсом уæлмæрдтæм ахæсдзыстæм, иу-цалдæр дзы ныууадзынц мæрдты куадзæнмæ, иннæтæ… Æмæ гъе ныр афтæ бирæ нал цæуынц, гъе ныр махæн ам нæ сыхы æхсæз раны и, æмæ се'ппæт нæ ацæудзысты. Æнæуый та афтæ хъуамæ уа: устытæ ацæуынц уæлмæрдтæм æмæ сæ уым райхалынц. Æмæ чи ацæуы, уыдоныл сæ ныддих кæнынц. Сывæллæттæ фæцæуынц, мæгуыр сывæллæттæ, мæнæ Чикола-йедтæй ардæм сывæллæттæ фæцæуынц. Мæгуыр сывæллæттæ фæцæуынц дзæкъултимæ. Ныртæккæ сывæллæттæ иууылдæр фæцæуынц, æнæуый та мæгуыртæн уыдысты. Æмæ уæлмæрдты дæр вæййы бирæ сывæллæттæ, фæцæуынц, фембырд кæнынц, фæуарынц.

Гозюмова Нэля: Заз фæтилынц, æмæ йæ фæстæ фæтæхынц æмæ йæ фембырд кæнынц.

Хабалова Залина: Зазыл ма вæййы мæнæ къухмæрзæн æмæ дыууæ носкийы. Уыдон та заз чи фæхæссы, уымæн сæ раттынц. Гъе ныр раздарæн æмæ сæрбæттæн та афтæ: раздарæнæй цалдæр къафетты раппарынц, иу гыццыл сæрбæттæнæй дæр. Æмæ гъе ныр нæ мад хуыздæр кæимæ царди, гъе уымæн сæ ратдзыстæм, иу дзы иуæн ратдзыстæм, иннæ та – иннæмæн, хæстæгдæр ын чи уыди, уыдонæн. Хæстæджытæн нæ. Æмæ абон мæ хойы гыццыл чызг куыд загъта, сумкæ йæ зæрдæмæ фæцыд, æмæ нæ хъуыста, ай кæмæндæр дæтдзыстæм, зæгъгæ. Æмæ, дам, сумкæ та кæмæн дæтдзыстут? Мæнæн, дам-ма йæ раттут.

– Цырагъдарæнæн цал къалиуы вæййы?

Фондз. Цыппар æмæ астæуæй иу. Сæ кæрæттыл свечкæтæ хъуамæ уа, æмæ уыдон… раздæр æхсæв-бонмæ бадгæ, æмæ свечкæтæ гъе уæдмæ хъуамæ судзой. Фæлæ ныр ничиуал, иудыууадæсмæ фæбадынц, уый фæстæ – ничиуал.

Гозюмова Нэля: Зилгæ, дам, фæкæны уыцы æхсæв.

Хабалова Залина: Æнхъæлмæ мæм кæсынц, æви нæ…

Гозюмова Нэля: Мæнæ мамæйы мад бадт, æмæ йæ бамбæрста, афтæ, дам, ыл уазал куыд амбæлди…

Хабалова Залина: Æз уын радзурон. Сорок дней нæм куы нæма уыди, уæд… æвваст… Тамарæ нын æвваст нæ уыди, æмæ… Мæ хо чи у, уый гъе афтæ куыдта, йæ уаты бадти, сынтæг кæм уыди, гъе уым бадти æмæ куыдта. Æмæ афтæ кодта, кæд, дам, нæ хъусыс зæгъгæ, уæд, дам, ма нын æй искуыд бамбарын кæн, уыныс нæ, зæгъгæ. Æмæ афтæтæ æдылы ныхæстæ кодта, йæ зæрдæ рысти æмæ-иу куыдта. Æмæ гъе ууыл цасдæр рацыди, æмæ гъе уым куыд бадти йæ уаты, йæ сынтæг конд кæм уыд, афтæ йын йæ тæф почувствовать скодта. Æмæ-иу æм мах хыл кодтам: уæлмæрдтæм-иу куы ныццыд, уæд-иу нæ фыдæн дæр афтæтæ дзырдта: «Уый дæу аххос у, ды нын æй ахуыдтай», – зæгъгæ. Æмæ-иу ын загътон, афтæ ма дзур, уæддæр рынчын уыди Тамарæ, æмæ афтæ цæмæ дзурыс? Æмæ нæ мады тæф куы бамбæрста, уæд æй махæн нæ бауæндыди зæгъын, ныртæккæ та, дам, зæгъдзысты… нæ сæ бауырндзæн, зæгъгæ. Æмæ ницы загъта. Афтæ дын æз нæхимæ ацыдтæн, æмæ мæм мæ иннæ хо телефонæй дзуры, хистæр хо, æмæ дын кæуы, Тамарæйы тæф, дам, мыл скодта. Æмæ ацы хо куы фехъуыста, уæд ныккуыдта: «Æз уын æй нæ уæндыдтæн дзурын, æз дæр æй…». Æмæ æз фæстæмæ æрцыдтæн. Къомнæтмæ бацыдтæн, æмæ йæ æз не ‘мбарын. Æмæ-иу куыд кодта? Уат иууылдæр нæ тæф кодта, фæлæ æрмæст иу цыдæр ран. Æмæ-иу æй агурын байдыдтой, æмæ-иу æй куы ссардтой дыууæйæ дæр, уæд-иу мæнмæ фæдзырдтой. Фæлæ йæ æз уæддæр не ‘мбæрстон. Æмæ адон горæтмæ ацыдысты, æмæ дын æз ам иунæгæй Раяимæ уыдтæн. Æмæ сынтæгыл йæ разы æрхуыссыдтæн, æмæ дын мыл йæ тæф ракалди. Ахæм тарст фæкодтон, нæ! Æмæ йыл сахуыр стæм: цалынмæ сорок дней скодтам, уæдмæ-иу афтæ хаттæй-хатт

кæмдæр, кæнæ сынтæджы раз, кæнæ дуары раз, йæ тæф скалди. Æмæ-иу æй иу куыд бамбæрста, не ‘ппæт дæр-иу æй афтæ бамбæрстам. Æмæ сорок дней куыддæр скодтам æмæ хъæццул схъил кодтам, гъе афтæ нал стæф кодта. Æмæ-иу нын æй афтæ дзырдтой, уый, дам, æвæццæгæн, йæ дзаумæттæ тæф кæнынц. Мæнæ-иу духийы тæф бирæ уарзта. Æмæ йæ дзаумæттæ духийы тæф кодтой, уый та именно нæ мады тæф уыди. Уый фæстæ йæ ай дæр бамбæрста, мæ чызг. Ай дæр йæ нæ ахста. Гъе ныр, æвæццæгæн, исты и, нæ зонын… Уый фæстæ та мæнæ ам бадынц дыууæйæ. Æмæ та Альбинæ фæстæмæ афтæ загъта. Æмæ мæнæ ацы занавестæ чи сты, уыдон, дам, размæ ацыдысты æмæ та фæстæмæ. Æмæ адон фæтарстысты. Мах, дам, иунæгæй нæ уæндыдыстæм, рудзгуытæ, дам, æхгæд уыдысты… Æмæ, æвæццæгæн, зазхæссæн дæр…

Гозюмова Нэля: Мамæйы мадæн йæ лæппу, дам, куы амард, уæд, дам, баззади, æрфынæй, æмæ, дам, йæ къухтæ афтæ æрæвæрдта стъолыл, æмæ, дам, иу афон куы уыди, уæд ыл цыдæр уазал æрбамбæлди йæ къухтыл. Æмæ, дам, хæрдмæ фæхауди. Ныртæккæ зазхæссæн дæр афтæ…

Хабалова Залина: Бадынц мæм, æнхъæлмæ мæм кæсынц æви нæ? Æз не схуысдзынæн уæдæ.

Гозюмова Нэля: Зилгæ, дам, фæкæнынц, уый, дам, æцæгдæр афтæ у. Хъæуты сæ тынг уырны.

– Тырыса-иу нæ кодтой мыййаг?

Гозюмова Нэля: Тырыса – уый æлæмыл вæййы, конд вæййы æлæмыл. Уый вæййы гъе уымæн… ласгæ мардæн, молодой нæлгоймагæн.

– Æлæм цы хуызы вæййы?

Гауыз къафеттæй, алцæмæйтæй конд вæййы. Кæронæй ставд хъилыл конд вæййы. Иу 30 килограмм дзы цыди. Уæззау-иу уыди. Фæлæ гъе уый кодта иу сылгоймаг, се ‘ппæт æй нæ зонынц кæнын. Рæсугъд у афтæ. Æмæ-иу гъе уый кæрон уыдис тырыса, сау тырыса. Мæнæ æз мæ фыдымадæй, мæ мадымадæй цы фехъуыстон, уыдон ма хорз бахъуыды кодтон, ацы хабæрттæ: зазхæссæны æхсæвы фæцæуынц, изæрæй фæхæлар кæнынц.

– Мæкъуыл дæр не скодтай?

Хабалова Залина: Къафеттæй? Уый дæр гъе афтæ, зазбæласы бæсты. Корзинæ – уый та афтæ, рæсугъдæн, корзинæ æмæ йын йæ хуылфы къафеттæ. Свечкæтæ та уый тыххæй фæсудзынц, æмæ, дам, æхсæвы æрбацæуы, бадынц мæм, æнхъæлмæ мæм кæсынц æви нæ?

Гозюмова Нэля: Бадæнтæ, те же бадæнтæ – зазхæссæн.

– Ног дзаумæттæ не 'рцæттæ кæнынц?

Хабалова Залина: Ног дзаума дæр. Æнæуый фелхæнынц стъол, бандон, дзаума æмæ дзабыры дарæс, къæхтыл дарæс. Цæмæн, уый нæ зонын, фæлæ гъе ныр ын мах балхæдтам бандон, кофтæ æмæ комнатнытæ. Æмæ гъе ныр уыдонæй иу мæ хойæн ратдзынæн, иннæ – нæ иннæ хойæн, нæ бандон не 'фсымæрæн ратдзыстæм – цæмæй дзы алкæмæ дæр исты æрхауа æмæ сæ нæ мады номæй дардзыстæм уыцы дзаумæттæ. Гъе ныр цæмæн фелхæнынц, уый та нæ зонын…

– Ацы кæндты фæстæ та мæрдты куадзæн, нæ?

Мæрдты куадзæн, мæрдты куадзæны фæстæ – зæрдæвæрæн.

– Зæрдæвæрæны та цы фæкæнынц?

Зæрдæвæрæны та фыс аргæвдынц æмæ йын йæ зæрдæ баныгæнынц уæлмæрдты. Къæхтæ дæр ма.

Абаева Людмила: Вообще уый раст нæу. Зæлдæвæрæн у. Кæрдæг. Мæнæ-иу дзы кæрдæг афтæ пластами сæвæрдтой могилæйыл. Стæй уæд зæлд, зæгъгæ, æмæ зæрдæ, зæгъгæ, чидæр фæрæдыди, æмæ гъе афтæмæй зæрдæвæрæн ацыди.

– Зæрдæвæрæнты кæсаг вæййы?

Хабалов Казбек: Зæрдæвæрæнты вæййы. Æгас кæсаг.

Абаева Людмила: Æгас кæсаг дæр ма баныгæнынц.

Хабалов Казбек: Галиу къах, кæсаг… Фыс дзы аргæвдын фæхъæуы, æмæ фысæн йæ галиу къах, æгас кæсаг иу. Зæрдæ доны ныппарынц.

Хабалова Залина: Ракæс-ма, ды иухатт нæ ныгæдтай кæсаг? Мæнæ нæ фыдæн. Æмæ нæ сыхаг лæгимæ иу бон, ай раздæр амардди, дыккаг бон та нæ фыд. Æмæ сын Хъазбег кæсæгтæ ныгæдта. Æмæ махон уайтагъд нæ аныгæдтай, Чермæныон гæпп нæ кодта? Куыддæр куы уыд? Куы нæ дын куымдта?

Хабалов Казбек: О, нæ куымдта. Æгас кæсаг куыд вæййы уæдæ. Æмæ зæрдæ, фысы зæрдæ банкæйы доны сæвæр, æмæ йæ галиу къах. Араугæ йæ ма скæн, афтæ. Гъе ныр æнæуый сæр йедтæ нæ фæарауынц, къæхтæ дæр. Фæлæ нæй, ай та арауæн нæй. Къах куыд алыг кæнынц, афтæмæй. Æмæ сæ ахæсс, кæсаг дæр. Æмæ йæ сæры ‘рдыгæй баныгæн.

Хабалова Залина: Афтæ дæр ма дзырдтой зазхæссæны тыххæй, раздæр, дам-иу, цы куыстаиккой, уый нæ уыд, свет нæ уыди, æмæ, дам-иу, бадтысты.

Абаева Людмила: Гъе ныр алы рæтты… Алагиры иу цыдæр ис, уæртæ Суададжы та – æндæр цыдæр.

Хабалова Залина: Гъе ныр мæнæ абон куы сцæттæ кодтам, уæд мын мæнæ не ‘фсинтæй иу афтæ зæгъы, чашкæ æмæ, дам, блюдце æрцæттæ кодтай? Гъе уый æз, например, никуы зыдтон. Нæ фыды рæстæджы дæр мын æй ничи загъта. Æмæ ацыдтæн, æмæ æнæхъæн Алагиры чашкæ æмæ блюдце никуыуал ардтон. Иу ссардтон æмæ, дам, мин сомы. Æмæ гъе ныр чашкæ æмæ блюдце уыцы аргъæй куыд балхæнон? Гъе ныр уый та цы у?

Абаева Людмила: Вæййы. Зæронд нæй, хæргæ дзы бакодтай уже. Федтай, зæгъæг дын нæ уыди, ферох вæййы. Гъе ныр та дын æй загътой, æрхъуыды йæ кодта.

Хабалова Залина: Фæлæ куыд дарддæр, афтæ ацы æгъдæуттæ ничиуал кæндзæн.

Абаева Людмила: Ныртæккæ церковы ‘рдæм фесты, æмæ церковь та адæттæ нæ уадзы кæнын.

Текст № 22–23

22. Бекузарова-Басиева Зинаида Тимофеевна, 1934 г.р., пос. Мизур. 23. Бекузарова Зоя Леонидовна, 1950 г.р. г. Владикавказ. 23 а. Дарчиева Зарема Тимофеевна, 1958 г.р., г. Алагир. Текст записан в г. Алагир 10 апреля 2009 г.

Басиева Зинаида: Зазхæссæн − йæ ном йæ уæлæ, зазхæссæн, зæгъгæ. Чи æлæм скæны, æлæм та мæнæ ахæм ковёр, адджинагæй йæ байдзаг кæн. Чи та къалиу скæны, цырагъдарæнтæ. Сладкитæ,

кæсæгтæ, кæрчытæ – зазхæссæны вæййы гъе уыдæттæ. Ælæм мæнæ гъе ахæм ковер, алыхуызон къафеттæй чырынтæ скæнынц. Æмæ ныртæккæ никуыуал федтон, фæлæ æз мæхæдæг арæх кодтон.

– *Ælæм сылгоймагæн кодтой æви нæлгоймагæн?*

Уæлдай нæ уыди уый. Дæ зæрдæ куыд тынгдæр риссы, гъе афтæ-иу скодта лæг, йæхи-иу ныххæрдзтæ кодта, фæлæ пайда та ницытæ сты. Гъе ныр уæлæ скодтам, æмæ цы пайда сты? Уыдонæй Валикмæ цы хæццæ кæны? Фæлæ афтæ. Гъе ныр цырагъдарæн рахастон æз, рон рахастон, стæй адон сæхæдæг лæдзæг скодтой, зазы къалиу скодтой. Сладкитæ цы дæ бон у, гъе уыдон та дуканийæ рахæсс, базарæй.

– *Цырагъдарæнтæ чи хъуамæ скæна?*

Мæнæ æз скодтон, дæлæ Зоя скодта, мæнæ чызджытæ сæхæдæг скодтой.

– *Цал скодтат цырагъдарæнтæ?*

Басиева Зинаида: Цал уæм и, цал?

Бекузарова Зоя: Æртæ нæм и. Æз кæй скодтон, иннæ та… копна куыд у иронау… мæкъуыл скодта. Мæнæ афтид къафеттæ, мæнæ ёлкæйы хуызæн чи сты.

Басиева Зинаида: Мæкъуыл, зоныс, цы у?

– *Æмæ йæ цæй тыххæй фæкæнынц?*

Кæмæн куыд йæ зæрдæ зæгъы, афтæ йæ скæны – æз хуыздæр скæнон, æз рæсугъддæр скæнон.

– *Цырагъдарæны та цал къалиуы вæййы?*

Æз фондзæй рахастон, кæмæндæр та цыппар у. Фæндзгæйттæ фæкæнынц æнæуый, æмæ чи фæткъуытæ сæвæры, чи цырæгътæ, свечкæтæ сæвæры. Афтæтæ.

– *Æмæ уый цы нысан у, цырагъ, свечкæ?*

Чи амæлы, уымæн, дам, мæрдты кадджын у, рухс ын у.

– *Зазы къалиу та?*

Зазы къалиу дæр афтæ. Цин, дам, ыл фæкæны: мæнæн афтæ сарæзтой, мæнæн афтæ бакодтой. Чи дзы рацыди, уый нæ федтон, фæлæ гъе афтæтæ фæдзурынц.

– *Хæлар та кæд фæкæнынц зазхæссæны?*

Мæнæ гъе ныр абон байрæджы кодтой, фæлæ часыл кæнæ дыууæйыл. Гъе уæд зæрæдтæ æрбацæуынц æмæ йын сæ ныххæлар кæнынц, цæхх байтауынц сыл, стæй йæм кардæй февзидынц, мачи дын дзы сахода, зæгъгæ. Гъе афтæтæ, уый куыд баззади, уымæ гæсгæ.

– Хæлар кæнгæйæ дзургæ та цы фæкæнынц?

Рухсаг у! Дзæнæты фæбад! Кæимæ дæ фæнды, гъе уыйимæ дæ хæрд, дæ ноз. Цъæх нæууыл дын бадыны бар уæд, суадоны донæй дын нуазыны бар уæд! Афтæтæ.

– Мæнæу дæр нæ разайын кæнынц?

Мæнæу… гъе ныр уый цæй тыххæй у, уый нал хъуыды кæнын. Абондæргъы дæр æй хъуыды кæнын, мæнæу цæмæн кодтой, гъе ууыл. Нал æй хъуыды кæнын. Æз мæхæдæг-иу арæх кодтон.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Гъе уыцы мæнæу афтæмæй ныуадзынц мæрдты куадзæнмæ. Æмæ йæ ахæссынц уæлмæрдтæм. Æмæ уыцы рæстæг памятник йедтæ нæма вæййынц, æмæ зæххы гъе уый бæрц, мæнæу цæййас у, уый бæрц бынат скæнынц, æмæ йын æй сæвæрынц. Фарон нæ мадæн куы скодтой, уæд ын ахæм ныхæстæ загътой: «Мæнæ дæ мæнæуы хай, мæнæ дын хæлар уæд, æмæ дæ цæмæн хъæуы, цæмæн дæ бахъæудзæн, гъе уымæн дын уæд».

Басиева Зинаида: Арæх кодтон! Гъе ныр цал зианы æрцыди, алкæддæр-иу мæнæу кодтон. Æмæ-иу чи бæрзонд ссыди, чи… куыд-иу байтыдта лæг, афтæ. Æнхъæлмæ, дам, фæкæсынц, уæдæ мын чи хуыздæр æрбахæсдзæни, чи мын хуыздæр ныххæлар кæндзæни. Гъе ныр больницæйы уыдтæн, æмæ мæм уæртæ къуыдарæй иу ус тынг амыдта, афтæ дæр кæнын хъæуы. Омæ йæ радзур, афтæ. Куыд афтæ кæнын хъæуы? Гъе æмæ-иу уый загъта, хæрынæн куы ‘рцæттæ кæнай, уæд сæм æвналæн нæй, цалынмæ сын рухсаг нæ зæгъай, уæдмæ.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Гъе ныр ма æз цы зæгъынмæ хъавыдтæн, цæхх та сыл цæмæн фезæрдынц. Афтæ фæзæгъынц, уыдон зæххы бынмæ нæ цæуынц, æмæ хæйрæджытæ дæр. Æмæ, дам, сæм лæбурдзысты. Уыдон та цæххæй тæрсгæ кæнынц, æмæ алы йедыл дæр… адджинагыл дæр, хойрагыл дæр калынц цæхх.

Ома сæм цæмæй мацы бар дара æмæ сыгъдæгæй хæццæ кæной, кæмæн сæ ныххæлар кодтой, уымæ.

Басиева Зинаида: Стæй йæм уæд кардæй дæр бавзидынц, цæмæй сæм мачи мацы бар дара, сæхи йеддæмæ.

−Фылдæр зазхæссæны адджинаг вæййы, нæ?

О, адджинæгтæ.

− Цымæ цæмæн?

Афтæ йæ кæнынц. Ницы кусарт дзы вæййы, æрмæстдæр кæрчытæ æмæ кæсаг, стæй адджинæгтæ, дыргътæ.

− Мæнæ цырагъдарæн, зазбæлас − уыдон уый фæстæ цы фæвæййынц?

Иу цырагъдарæн ныууадздзысты куадзæнмæ, мæрдты куадзæн æрбацæудзæни, æмæ гъе уæдмæ йæ ныууадздзысты. Стæй уæд æй куадзænимæ уæлмæрдмæ ахæсдзысты æмæ йæ уым растъигъдзысты.

−Цæмæй конд вæййы?

Æз æй æфсæйнагæй скодтон.

− Æмæ уыцы æфсæйнаг та цы фæвæййы?

Гъе уым æй нывæрдзысты уæлæ могилæйы раз.

− Тырыса нæ кодтой мыййаг?

Тырыса кодтой, æлæм куы скæнай, гъе уæд уымæн. Стæй ласгæ мард куы вæййы, уæд уымæн дæр скæнынц тырыса.

− Æлæмимæ иумæ вæййы?

Æлæм ын куы скæнай, гъе уæд ын вæййы тырыса дæр, æлæмыл æй æрæвæр уый дæр, тырыса. Æмæ гъе ууыл йæхиуыл бакæнынц мæйы ‘рдæг. Стæй тамакотæ, спичкæтæ, носкитæ − чи йæ хæсса, уымæн подарок.

− Куыд-иу сæ хастой æлæм, тырыса?

Æлæм батух, æмæ-иу æй цæгъдгæ уынджы хастой. Сывæллæттæ йæ фæдыл æмбырд кодтой, фæцæуы бæхыл, æмæ афтæмæй йæ фæдыл æмбырд кодтой.

− Тырыса та æндæр исчи хаста?

Иумæ, иумæ-иу сæ хастой. Бæхтыл-иу сæ хастой хæсгæ дæр.

− Зазхæссæнмæ ма ног дзаумæттæ дæр нæ балхæнынц?

Уæртæ сынтæгыл гъе ныр ногæй скодтой… бандон, стъол æмæ йæ уæлæйы дарæс. Гъе уым сты.

– Дзабыр дæр вæййы?

Уæлæдарæс, дзабыртæ нæ. Стъол ын, бандон æмæ йæ сынтæджы свитер.

– Æмæ ног дзаума та цæмæн фæкæнынц?

Мæгъа, гъе ныр гъе афтæ баззад, нæ йæ зонын. Фæлæ гъе уый искæмæн ратдзысты, кæнæ йæ мæнæ йæ фырт дардзæн. Йæхицæн та ног дарæс, зæрæдтæ йын нал сæвæрдтой, фæлæ.

– Мæнæ бæгæны ведрайы конд нæ вæййы? Уый та цы у?

О, æмæ дзы фæткъуы ныппарынц, уыцы фæткъуы та… куыд æй зæгъон… нæ йæ зонын.

Неизв.: Рынчын адæймагæн æй бахæрын кæнынц. Втихоря взять, чтобы никто тебя не видел, æмæ йæ рынчын адæймагæн бахæрын кæн, особенно мæнæ сывæллæттæн, йæ быны чи фæмизы, уыдæттæн. Говорят, помогает. Сусæгæй йæ райс.

– Зазхæссæны фæстæ мæрдты куадзæн, нæ?

Гъе ныр адон райсом цырагъдарæн ныууадздзысты, куы ‘рцæуа уæртæ мæрдты куадзæн, гъе уæдмæ. Æмæ уæд æйчытæ сахордзысты æмæ…

Бекузарова Зоя Леонидовна: Ныртæккæ дæр дзы ис æйчытæ, æмæ гъе уыцы æйчытæй ныууадзæм мах куадзæнмæ. Æмæ хæрынмæ почти нал фæбæззынц, æмæ сæ гъе уым ныууадзæм ингæны алыварс. Æмæ гъе ныр цы фæвæййынц? Может, æмæ сæ… кæм куыйтæ æрбатæхынц, кæм фос… Чи зоны, æмæ афтæ чи зилы уæлмæрдты… мæгуыртæ сæ æрæмбырд кæнынц.

Басиева Зинаида: Ностытæ дæр дзы чи вæййы, уыдæттæ дæр зæрæдтæ æруидзынц.

– Цæттæ кæнын та кæд байдайынц зазхæссæнмæ?

Гъе ныр ай къуыримæ ацæттæ кодта, æз хæдзары нæ уыдтæн, фæлæ. Адон та горæт йедты зылдысты рæсугъд цъарджытыл, асламдæртыл. Махмæ та Мызуры ахæм йедтæ ницы и. Æмæ сæ майрæмбонмæ сцæттæ кодта, æмæ рацыдыстæм ардæм. Гъе ныр райсом та уæлмæрдмæ ацæудзысты.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Къуырийы дæргъы вæййы, раст

куы зæгъон, уый тыххæй æмæ сыхæгтæм фæдзурынц, рон чи кæны, мæсыг чи кæны – уыдоныл бирæ куыст и. Гъе ныр цæмæй чисмис æндæхтыл бакæнай – бирæ рæстæг ын хъæуы. Махмæ гъе ныр нæ сыхæгты устытæ цалдæр изæры бадтысты. Æмæ-иу ныхасгæнгæйæ иу изæр, иннæ изæр, цырагъдарæнтæ дæр… Æххуыс кæнынц зианджынæн, взаимопонимание, взаимопомощь.

Басиева Зинаида: Цæмæй йын æнцондæр уа зианджынæн, гъе уый тыххæй йын сыхæгтæ æрбамбырд вæййынц, æмæ йын чи чисмистæ фæкæны, чи къафеттæ халыл фæкæны, чи фæткъуытæ ныхсы, чи дыргътæ ныхсы, афтæтæ – феххуыс ын кæнынц.

– *Уый фæстæ та вæййы зæрдæвæрæн?*

Зæрдæвæрæны та уæрыкк аргæвдынц, æмæ гъе уымæн махмæ Мызуры йæ къах, йæ зæрдæ, йæ хъус – гъе уыдон ын уæлмæрдмæ ахæссынц йæ тугимæ. Æмæ сæ гъе уым баныгæнынц, æмæ фæстæмæ æрбаздæхынц, æмæ гъе уæд… Кæрдæг дæр кæд вæййы, уæд ыл кæрдæг дæр сæвæрынц – нæуу, скъахынц æй, æмæ йыл гъе уыцы нæуу сæвæрынц. Æмæ цъæх фæдары ингæн. Кусарт акæнынц, æмæ куыддæр æй аргæвдой, афтæ йын йæ туг, йæ къах æмæ йæ зæрдæ – гъе уыдон уæлмæрдмæ тагъд-тагъдæй, хъармæй цæмæй уæлмæрдмæ ахæццæ уой, ингæны сæ баныгæнынц, гъе ныр зиан кæм вæййы, гъе ууыл скъахынц æмæ сæ уым нывæрынц. Æмæ фæстæмæ раздæхынц. Æмæ гъе уæд ныххæлар кæнынц, æмæ сбад æмæ хæр.

– *Дзургæ та цы фæкæнынц?*

Гъе уым дæр афтæ: «Рухсаг у! Мæнæ дæ зæрдæвæрæны хай». Афтæтæ.

– *Кæсаг дзы нæ вæййы?*

Уым дæр кæсæгтæ вæййы, абон мæнæ зазхæссæны дæр карк æмæ кæсæгтæ.

– *Ныгæнгæ нæ фæкæнынц æгас кæсаг?*

Зоя, зæрдæвæрæны кæсаг баныгæнынц?

Басиева Зоя Леонидовна: Люди разные по социальному сословию: иутæ хъæздыгдæр сты, иннæтæ мæгуырдæр сты, ис та кæцытæн сæ къух нæ амоны, сæ зæрдæ зæгъы, сæ къух та нæ амо-

ны. Æмæ ирæттæм раджы дæр æмæ æрæджы дæр кæсаг уыди кадджын. Уæлдайдæр, мæнæ Хъаспийы красная рыба кæй хонынц, уый. Кæф æй хуыдтой. Фыс кæмæн йæ бон нæ уыди, уыдон-иу афтæ кæсаг балхæдтой. Æмæ кæсаджы ныгæнынц æнæхъæнæй, цардудæгасæй. Мæн рæстæджы афтæ уыди, æмæ кæф нæ уыди, фæлæ уыдысты мæнæ ахæм дыууæ гыццыл кæсæгтæ. Æмæ сæ ахастам, æмæ гъе ныр куыд вæййы, афтæ ракъахтам æмæ сæ гъе уым баныгæдтам. Куыд дынджыр нæ уыди кæсаг, афтæ дыууæ уыдысты, дыууæ гыццыл кæсаджы. Æмæ йын сæ бавæрдтам, æмæ йын сæ ныххæлар кодтам. Æмæ йын загътам: «Цæмæн дæ бахъæудзысты уыцы царды, кæд æцæгæй дæр исты и, уæд дын хæлар уæнт, æмæ нæм мацы бар дар, кæд истæмæй фæрæдыдыстæм». Уый тыххæй æмæ йæ мах дæр хъусгæ фæкодтам. Æмæ гъе ныр афтæмæй зæрдæ не ‘хсайдта, истæмæй фæрæдыдыстæм, æмæ мах æдзæллаг… что мы материально не можем, не небрежность, а вот именно материально мы не обеспечены…

– *Кæсæгтæ дæр зæрдæимæ баныгæнынц?*

Бекузарова Зоя Леонидовна: Нæа! Целиком они были, удыгæстæ. Æнæ уæрыччы зæрдæйæ, йæ бæсты, вместо него. Иутæ кæнынц афтæ, æмæ кæсаг дæр скæнынц, æмæ уæрыкк дæр. Уæрыкк та… Я так думаю, это символ чистоты моральной. Æвæццæгæн æмæ сæ хъæуы гъе уым ахæм сыгъдæг уды… как жертвоприношение. Моральной чистоты, именно æнæчъизи…

Басиева Зинаида: Æнæтæригъæд, æнæчъизи. Æмæ уæрыкк куы аргæвдай, уæд ын йæ туг, йæ къах æмæ йæ зæрдæ…

Бекузарова Зоя Леонидовна: Вот что это означает, почему именно къах, зæрдæ æмæ йæ туг, уый дын нæ зæгъдзынæн. Æмæ гъе уым дæр сæ ныххæлар кæнынц: «Рухсаг у! Хæлар дын уæнт! Мæнæ дын дæ зæрдæвæрæны хай», зæгъгæ. Фæлæ ныр цы нысан кæнынц?.. Нæ зонын. Ахæм сæры хицау нал и…

– *Нæуу та?*

Гъе уый дæр скъахынц, кæм вæййы кæрдæг, уырдыгæй цыппæрдигъæттæ скъахынц, четырехугольныйтæ. Æмæ гъе уый ингæныл сæвæрынц.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Ома мæнæ дын дæ кæрдæджы хай

дæр. Это же мы все в течение года делаем поминальное. Æмæ гъе ныр кæнæ фæззæджы чи фæзиан, кæнæ зымæджы, уый… «Мæнæ дын дæ кæрдæджы хай. Уæлæуыл дæ бон нæ баци дæ кæрдæгыл абадын, æмæ дын мæнæ дæ кæрдæджы хай. Цæмæн дæ бахъæудзысты, уымæн дын…»

– Зæрдæвæрæн афтæ цæмæн хуыйны?

Бекузарова Зоя Леонидовна: Уый тыххæй æмæ зæрдæ бавæрынц.

Басиева Зинаида: Зæрдæ ингæны нывæрынц. Скъахынц æй, æмæ сæ уым нæ бавæрынц.

– Зазхæссæн дæр афтæ?

Уый дæр афтæ. Свечкæтæ дæр цырагъдарæныл сæвæр, кæннод та сæ куыд дын æнцондæр у, афтæ хæринæгтыл сæвæр. Æмæ рухс вæййы, дзæбæх. Æмæ уыдон дæр хæринæгтимæ ныххæлар кæнынц: «Мæнæ дæ рухсы хай, мæнæ дæ зазхæссæны хай!» Афтæтæ. Фылдæр дзы хъæуы адджинæгтæ, кæмæн йæ къухы куыд æфты, афтæ, дыргътæ.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Символ зазхассана, знаешь, в чём еще может быть? Это опять мои какие-то догадки. Кæс-ма, афæдзæй-афæдзмæ фæцæуынц бынатмæ. Афтæ фæзæгъынц, сорок днеймæ уд ам и, хæдзары и. До определенного пути он доходит в этом путешествии йæ мæрдты бæсты. Æмæ, дам, дарддæр куы цæуа, уæд йæ размæ сывæллæттæ уайы, æмæ сæ барæвдауын фæхъæуы. Æмæ йын уыцы зазхæссæн куы скæнынц, уæд дзы вæййы фылдæр адджинæгтæ – кæм æнгуз, кæм къафеттæ. Гъе уыдон, дам, сты сывæллæттæн. Райста йæ, кæмæн æй скодтай, уый, æмæ, йæ размæ цы сывæллæттæ тæхынц, уыдонæн сæ уары. Вот приблизительно я так мыслю. Сывæллæттæ дæр бирæ фæзиан вæййы, афтид Бесланы сывæллæттæ цас уыдысты! Уыдон та æнæтæригъæд, сыгъдæг…

– Горæты фæкæнынц зазхæссæн?

Махмæ нæ фæкæнынц, мах сыхы бадæнтæ фæкæнынц.

Басиева Зинаида: Бадæнтæ та зымæджы фæкæнынц, январы.

Бекузарова Зоя Леонидовна: Уыдон дæр афтæ кæнынц. Æрмæст дзы зазбæлас нæ вæййы, цыма. Ног дзаума та цæмæн,

уый зоныс? Гъе ныр фæндагыл и, цы дзаумæттæ йыл и, уыдон гъе уыцы даргъ фæндагыл кæм скъуынгæ акодтой, кæм рыг систы, кæм нычъчъизи сты, æмæ дын мæнæ ног дзаума, ивæн. Кæм дæ бахъæуа, гъе уым дын… Смысл такой, я думаю, глубокий. Сылгоймагæн − сылгоймаджы дзаума, нæлгоймагæн − йæхи. Нæ фыдæлтæ зондджын уыдысты. Афтæ йын исты куы скæнай фынджыдзаг, уæд цалынмæ кæныс, уæдмæ йемæ ныхас кæныс, кæмæн æй кæныс, уыйимæ. Æмæ йын кæм рæвдауæн ныхас кæныс, кæм ын… чувство заботы, как будто он еще с тобой рядом. Æмæ йемæ ныхас кæныс: «Æмæ мын æй ныххатыр кæн, кæд дын исты афтæ нæ кæнын…». И идет какое-то облегчение. Вот эта тяжелая утрата, допустим, для нас − вначале мать, а потом брат. Но вот эти все дела − это большая нагрузка, это большие траты, но это моральное удовлетворение. Зæрдæйæн фæрогдæр вæййы. Зæрдæйы рыст фæцæуы. Ноджы ма сыхæгтæ куы æрбамбырд вæййынц, хæстæджытæ куы æрбамбырд вæййынц, æмæ куы уыныс, иунæг нæ дæ, ис ма дын къабæзтæ. Насколько становится легче, что ты о нем не забыл, что ты о нем заботишься. Гъе ныр мамæйы мæнæ мæ гыццыл чызг йæ фыны федта. Йæ афæдзы бон куы нæма уыди, иу мæйы размæ йæ федта. Æмæ йæ куыд федта? Кæмдæр, дам, автобусы фæцæйцыдыстæм, æмæ, дам, кæсын, мæнæ бабу. Æмæ, дам, æм бауадтæн æмæ йын ахъæбыс кодтон, уый дæр мын ахъæбыс кодта. Мæ чызг куыдта. Æмæ, дам, ба, куыд дæ, бабу, куыд дæ? «Дзæбæх дæн, мæ чызг. Валик та, дам, куыд у?» Ме ‘фсымæр Валик. «Уый дæр, дам, дзæбæх у». «Бабу, зоныс, Ирæ, дам, ам уыди, уый, дæ зианы ам уыди?» Æмæ дам: «Зонын, алцыдæр зонын». Æмæ та йæ фæрсы: «Ба, æмæ Валиккы ды акодтай?» «Нæа, æз, − дам, − æй нæ акодтон, йæхæдæг, − дам, − ацыди». Вот если бы мы видели, сказали бы, что мы сочиняем. А то вот она её видела. Æмæ йын мæ чызг афтæ зæгъы: «Æнкъард, дам, дын нæу?» «Нæа, мах, − дам, − бирæйæ стæм. Цъæх нæууыл, − дам, − фæбадæм». Æмæ йын мæнæй афтæ зæгъы, уый дæр, дам, рауадз мемæ. Æмæ, дам, æй, мамæ, цыма ды фехъуыстай, æмæ, дам, мæм бакасттæ æмæ агæпп кодтай автобусæй. Фиг тебе, не пойду пока! (Смеется.) Æмæ та йемæ ныхас кæны, æмæ та йын афтæ зæгъы: «Ба,

уæдæ иунæгæй куыд дæ?». «Тагъд, – дам, – чындзы цæудзынæн». «Тагъд, – дам, – чындзы цæудзынæн, ма тыхс…»

Басиева Зинаида: Стæй гъе ныр марды хæринагæй бахæрдзынæ, ныттыппыр кæндзынæ дæхи, минутмæ цыдæр фæвæййы. Гъе ныр уый дæр цыдæр нысан кæны.

Дарчиева Зарема: Между прочим, не первый раз я слышу такое. Гъе ныр-иу мæ мады мад афтæ загъта: вот уже после весеннего равноденствия, это 23 марта. Гъе уый фæстæ, дам, кæрдæг змæлын байдайы, æмæ, дам, уæд уыдон дæр мæнæ афтæ куыд æргом цæуджытæ, афтæ вæййынц ома. Æмæ-иу афтæ загъта: «Тæрсын сæ нæ хъæуы, зæдтæй, мæрдтæй – уæлдай нæй». Фæлæ уыдонæн дæр… Гъе ныр зæдтæн табу кæн, уыдонæн та рухсаг зæгъæм. Вот весь смысл. И вот если заметить, мæнæ Мæрдты бон Ног азы размæ нæ вæййы. Æмæ-иу афтæ загъта: уæд та, дам, сæ адæймаг фæуыны, уæдæмæ семæ фæархайы, фæдзуры, уæдæмæ сæ хай фæагурынц уæддæр. Зæронд мæрдтæн гъе уæд дыууæ кæрдзыны фæкæнынц. Гъе ныр æй куы уынай, ома мæ ма ферох кæн, мæнæ бæрæгбон уыдзæни, ма мæ ферох кæн, зæгъгæ.

Басиева Зинаида: Зæрдыл гъе уæд арæхдæр лæууынц, цалынмæ сын нæ базмæлай, гъе уæдмæ.

Дарчиева Зарема: Бауырнæд дæ, афтæ-иу уыди æмæ сывæллæттæ, зæрæдтæ, хæдзар, фос, ноджы ма цыдæртæ, æмæ-иу мæ айрох и. Я вот забывала. Но всё равно что-то мне обязательно напоминало об этом. Стæй-иу афтæ загътой, мæнæ, зæронд нымадмæ гæсгæ, Цыппурс до 25 декабря. Æмæ гъе уый дæр кæнын хъæуы до 25 декабря зæронд мæрдтæн. Не позднее. Гъе уыцы рæстæг дæр сæ хай фæагурынц, загътой-иу.

Басиева Зинаида: Алцæмæн дæр, æвæццæгæн, рæстæг и, æмæ афæдзы кæрон æрбацæуы, зæгъгæ, гъе уæд мæ зæрдæйы баддзæн: цæй тыххæй дыууæ кæрдзыны ма акæнон? Амбырд кæнын хъæуы цыдæртæ. Кæмдæр цыдæртæ и… Æз-иу тынг æлгъыстон. Æмæ уæртæ Беккуызарты зæронд ус мын афтæ зæгъы: «Цæмæн афтæ фелгъитыс?». Омæ уæдæ мæн мæ Хуыцауы хай цæмæн афтæ рауагъта? Æмæ мын афтæ зæгъы, уый, дам, дæ амонд афтæ у. Гъе ныр, дам, дæ Хуыцау сфæлдыста, æмæ, дам, ма дын цы бакæна?

Уый дын дæ фæндæгтæ сыгъдæг кæна? Ма, дам, ælгъит! Æмæ гъе ныр Верæйы къухтæм куы бахауис, уый дын радзурид! Æндæр æз цы зонын адæттæн? Кæуын йеддæмæ ницы зонын. Цы ма дын зæгъон, уый зоныс? Раджы авд сабатизæры кодтой, сорок дней нæ кодтой. Сорок дней мæнæ кæмдæр фæзынди… Æмæ уыцы авд сабатизæры та-иу афтæ: зианы куы бавæрдтой, уæд цалынмæ йæ бынатмæ хæццæ кæна, уæдмæ йын-иу сабатизæр скодтой, цæмæй йæ фæндагыл хæргæ цæуа, æндæр мацы фенæд! Æмæ та-иу ын иннæ сабатизæры дæр афтæ. Афтæмæй авд сабатизæры. Æмæ гъе уæд сорок днеймæ бахæццæ вæййы йæ бынатмæ.

Текст № 24

24. Дзерасса Цагараева, 1937 г.р. Текст записан 3 мая 2011 г. в сел. Згид во время праздника, посвященного *Аларды.*

Ацы дур ахæм дур у, раджы ма… Ацы дурыл бирæ æнустæ цæуы. Æз дæр ыл ахуыссыдтæн, дæлæ ахæм, хъæбысы сывæллон, куы уыдтæн, уæд. Гъе æмæ мæныл уже 74 азы цæуы, знон мæ 74 сæххæхст и. Цæргæ дæр ам кодтон, Цæгæраты чызг дæн, æмæ ма йæ гъе уæдæй нырмæ хъуыды кæнын, ам скъоламæ дæр нæ цыдтæн, ардыгæй Ставддуртæм алыгъдыстæм. Æмæ гъе уæддæр гъе уыцы гыццылæй хъуыды кæнын, куыд уыди, уый. Дæлæ-иу уым уæлæмæ бæгъæввадæй цыдысты, мæнæ-иу ам сывæллон, гъе ныр мæнæ йер сывæллон æрæвæр, мæнæ ацы сывæллон дæлæ гъе уым æрæвæр æмæ йæ ауз, дæ къухæй йæ ауз, æмæ йæ Алардыйыл бафæдзæхс. Уæртæ уым кувинæгтæ скувынц, ам та сывæллоны Алардыйыл бафæдзæхс, æмæ-иу æй иннæ абонæй иннæ абонмæ байед кæ. Гъе ууыл бирæ æнустæ цæуы, æмæ ууыл æнустæ цæуы, фæлæ ды цы сывæллон аузай, уый та сæдæ азы куыд фæцæра, йæ мад, йæ фыды фæндиаг куыд уа, афтæ йын скув. Дæ зæрдæ йын зæрдиаг куывдтытæ цыдæриддæр зæгъы, æмæ зоныс, гъе уыдон скув, гъе уый дзы и…. Лæууæн дæр ыл нæй, ма йыл ныллæу, лæугæ дæр. Фæлæ зæрдиагæй скув!

Уæртæ уым та дæ кувинæгтæ бахæсс уырдæм, æмæ дын сæ, кувæг лæгтæ и, æмæ дын сæ скувдзысты. Ай Алардыйæн йе ‘цæг

Дзуар у. Дæлæ уым та кусæрттæ фæкæнынц, дæлæ уыцы цардахъыты. Цардахъытæ хуындысты – кувæндæттæ, æмæ дзы алы мыггаг дæр йæхицæн кувæндон скодта, æмæ йер æз Цæгæратæй дæн, ды кæмæй дæ?

– *Дарчитæй*.

– Дарчитæй. Æмæ йер махæн дæлæ нæ кувæндон, æмæ нын уæртæ уым æмбæлттæ и, æндæр хъæуæй æрбацыдыстæм, мах Красногорæй æрбацыдыстæм, Бæрæгъуынæй (*название сел. Красногор). Æмæ гъе ныр уым кусарт акодтой, мæ цæгат фысым сты æмæ кусарт акодтой, æртæккæ фæбаддзысты, алчидæр йæ мыггагимæ фæбаддзæн æмæ ацæудзысты. Йер 23-ийы та сын арфæгæнæн уыдзæни. Уæд та йер ам цардахъытæ чи и, дæлæ алы мыггаг дæр, гъе уыдон иу ранмæ сæ хойраг æрхæсдзысты, иу ранмæ сæ мысайнаг æрхæсдзысты æмæ балхæндзысты кусæрттаг, æмæ æнæхъæн хъæумæ арвитдзысты, хъæутæм арвитдзысты, йæ зæрды кæмæн уа, уый чи æртæ кæрдзыны æрбахæсдзæн, кæмæн нæ уа, уый афтидæй дæр æрбацæудзæн, уымæн æмæ гъе ныр алчидæр мысайнаг дæтты, æмæ 100 сомæй къаддæр ничи дæтты, æз æй афтæ хуымæтæджы нымайын, æндæр уымæй уæлæмæ дæттынц, фæлæ ма куы нæ уа æххæст, уæд ма ноджыдæр бафтауынц æмæ балхæнынц.

– *Уый ацы мæй уыдзæн?*

– О, мæнæ йер 23-ийы. Уæд та æнæ ницæмæй фæцæуынц. Уæд мысайнæгтæ дæр нал вæййы.

– *Уый цавæр мыггæгтæ сты, Цæгæратæй фæстæмæ?*

– Томæтæ, Габолатæ, Бесолтæ…. Гъе афтæ сæ нымайынц, ам чи царди раджы заманы, гъе уыдоны. Ам цал йеды и, цардахъы, уал мыггаджы. Æмæ дын æз куы зæгъын, 46-ой æмæ 47-ой азы ралыгъдыстæм мах ардыгæй. Æмæ гъе ныр иу-фондз азы æрбацæуын ардæм, фадат-иу мын нæ уыди, дояркæйæ фæкуыстон фондз æмæ ссæдз азы, æмæ мын нæ уыди, ныр та зæронд бадæн, æмæ мæ бон нал у. Афтæтæ. Æмæ дзы мæнæ иудыууæ сывæллоны аузтон, дыууæ сывæллоны. Мæнæ уæртæ уый мæ чызг у, мæнæ иннæ дæр, дыууæйæ иумæ лæууынц, уыдон мæ чызджытæ сты, æмæ, дам-ма, нын фенын кæн, куыд кодтой, уый.

Æмæ мæм диссагмæ кæсæгау ма иннæтæ дæр кастысты. Фарон та дзы иу сывæллоны аузтон, мæнæ ахæм сывæллон, æмæ та йæ ныр дæр æрбахуыдта, æмæ йæ аузтон ныр дæр, æмæ лæг, аййас лæг у, дынджыр лæг у.

Женщина с ребенком: Æртæ азы йæ хъæуы фæд-фæдыл хæссын, нæ?

– О, æртæ азы йæ хæсс, куы уа, уæд. Афтæ. Æри-ма, æз дын æй аузон.

Женщина с ребенком: Æртæккæ мæнæ…

– Скувой? О. Æмæ йæ фена, куыд вæййы, гъе уый. Табу йын уæд! Æргом Дзуар у, тынг æргом Дзуар у ацы Дзуар! Хонгæ дæр æй Зджыды Аларды кæнынц. Афтæтæ.

– Раздæр ма-иу зарджытæ дæр нæ кодтой, Алардыйы зарджытæ?

– Кодтой. Гъе ныр ам дæлæ йеды... цардахъы кæд зарой, æндæр ам – нæ. Уым хъазт дæр вæййы, фæндыр дæр нæм и. Дæлæ уый, мæ чызг, фæндыр æрбахаста, æмæ, дам, кæд кафой, уæд, дам, сын ацæгъддзынæн. Заргæ дæр фæкæнынц Алардыйы зарæг. Фарон та дзы йед уыди... ансамбль. Ансамбль дæр дзы уыди, дохтыртæ дæр дзы уыдысты, фæлæ дзы ацы аз нæ уынын. Афтæтæ.

– Иннæ кæмтты ма фæкæнынц ацы бæрæгбон?

– Нæ. Ахæм… ацы бæрæгбон... Чи ма кæны – д***а***лæ Куырæйттæ (*название местности), Садон æмæ д***а***лæ уым, дæлæ ма уым, ам комкоммæ куы кæсай, уым. Æргъайджын æй хонынц, æмæ гъе уым дæр цыдæр адæм зыны. Æмæ, дам, уым дæр гъе афтæ фæкувынц. Фæлæ уæддæр æппæтæй хуыздæр – амæй стылдæр (*стырдæр) Дзуар нæй, табу йын уæд! Амæй стылдæр Дзуар нæй!

– Куырттаты комы дæр ма куы и кувæндон?

– Æмæ уый нæ зонын. Алы хъæуæн дæр хицæн кувæндæттæ и, алкæмæндæр, табу сын уæд се ‘ппæтæн дæр! Алкæмæндæр хицæн йед и... алы хъæуæн дæр, хицæн. Стæй хицæн æгъдæуттæ дæр, афтæ фæзæгъæм ирон адæм... сыхæй сыхмæ дæр æндæр æгъдæуттæ и, уæд ма хъæуæй хъæумæ та!

– Æмæ-иу раздæр дæр афтæ уыд, ам кæдæй нал цæрыс, уæдæй нырмæ? Уæд дæр дзы Дзуары лæгтæ уыд ам?

– Дзуары лæгтæ, о. Фæлæу-ма, фæлæу, мæнæ ам уыди, Цæгæратæй у, иу лæг, цыдæр фæци уыцы лæг. Æмæ гъе уый райсомæй дуар бакæны, ничи йæм цæуы, иунæг лæг йеддæмæ ничи цæуы. Æмæ йæ чъырæй дæр сцæгъддзæн, ædde дæр æй афæдзæй афæдзмæ сцæгъды, мидæгæй дæр æй сæрды… Ничи йæм цæуы: нæлгоймаг дæр æм нæ цæуы, сылгоймаг дæр æм нæ цæуы, æрмæстдæр иунæг лæг æм цæуы. Æмæ йæ дуар байгом кæны, Цæгæратæй иу лæг, æмæ дуар байгом кæны, æмæ мидæгæй сыгъдæггæнинаг куы уа, уæд æй ныссыгъдæг кæндзæни. Йер мæнæ ам истытæ куы баззайа, уæд сæ сæмбырд кæндзæни изæры, адæм куы аивылой, уæд, æмæ сæ гъе уырдæм бахæсдзæн, æмæ иннæ ацафонмæ та лæудзысты гъе уым, уыцы ран. Ничи йæм цæуы. Дуар ыл бахгæндзæн, ардæм дæр цæугæ дæр ничи-уал фæкæны. Афтæтæ вæййы. Ахæм бæстон кувæндон вæййы. Уæгъдæй йæм... Мæнæ афтæ исчи куы фæцæйцæуа, уæддæр æй раздахдзæни, кæдæм цæуыс, зæгъгæ, кæдæм цæуыс, зæгъгæ... Ахæм хорз Дзуар у. Табу йын уæд, табу! Сывæллæтты Дзуар у, сывæллæтты. Алардыйыл æй фæдзæхсыс, уæд хъуамæ дæ дзабыртæ дæр раласай, хъуамæ зоныгыл æркæнай, æмæ афтæмæй йæ Алардыйыл бафæдзæхс сывæллоны. Афтæтæ гъе…

– *Æмæ уæд дзурын та цы фæхъæуы?*

– Скув æй гъе афтæ, мæнæ кувгæ куыд фæкæнынц, афтæ скув, Алардыйыл æй бафæдзæхс: Алардыйы хорзæх уæд, Алардыйы фæдзæхст уæд! Йæ мад, йæ фыды фæндиаг бахъомыл уæд! Дынджыр лæг уæд… Ахæм цалдæр ныхасы йын зæгъ, зæрдиаг ныхæстæ, уый афтæ хуыйны – Алардыйыл æй бафæдзæхс. Йер дæлæ уыцы урссæр лæг у… йеды хицау… (*Подошел ребенок.) Ме ‘фсымæры чызг у ай, ацы дыууæ дæр – лæппу æмæ чызг. Æмæ нæм мæнæ хорз кæсы, æмæ сæм æнхъæлмæ кæсæм. Мæ райгуырæн бæстæ у, æмæ хæхтæм кæсын уæлæ, хъæдтæм кæсын. Уырдыгæй бирæ суг фæхастой мæ мад æмæ мæ фыд, уæд-иу суг састой, уæд-иу сæнар (*спрессованный навоз, используемый в качестве топлива) кодтой, сæ фысты бынæй-иу сæнар лыг кодтой æмæ гъе уымæй сыгътой. Фæлæ ныр гыццыл фæхуыздæр сты æмæ сæ… сæр нал хъæуы.

– Афæдз иу хатт йеддæмæ нæ вæййы ацы куывд?

– Нæа, афæдз иу хатт йеддæмæ нæ вæййы. Йер æй сæхгæндзысты, дæлæ йын йæ дуар дæр бахгæндзысты изæры, куы ничиуал дзы уа, адæм куы нал цæуой. Уыдæттæ сæхгæндзысты, æмæ иннæ абонмæ …

Хъæбысы сывæллон уыд, гыццыл сывæллон, йер ыл цас цыдаид, тынг гыццыл сывæллон, æмæ йæ дæлæ гъе уым аузтон æмæ…

Женщина с ребенком: Мæнæ мах.

– Сымах уыдыстут? Æмæ дзæбæх дынджыр лæг сси. Афæдзмæ къахæй сыххуытт ласта! Дынджыр лæг суæд, Аларды йын [ахъаз кæнæд]. Сымахæн чызг уыди?

Женщина с ребенком: Кæд зæгъын, гъе ныры кой кæныс.

– Нæа, уый фароны кой, фарон кæй аузтон, уый.

Женщина с ребенком: Æмæ уæдæ иннæ азмæ мах дæр къахæй ауайдзыстæм?

– Мæнæ ам бадтысты æмæ æз хабар куы дзырдтон, мæнæ ацы чызгæн куыд дзурын, афтæ, уæд иу сывæллонджын æрбацыди æмæ, æри-ма, зæгъын, дæ сывæллон, æмæ, зæгъын, æз адонæн фенын кæнон, ай цавæр авдæн у, уый. Мах ардыгæй алыгъдыстæм. Æмæ йæ, зæгъын, феной. Æргом Дзуар у, æргом Дзуар, тынг æргом Дзуар. Дæлæ ма коммæ акæс – цас машинæтæ лæууы, уый ма ноджыдæр уæддæр цæуынц.

Ардæм-иу чи цыди, уый-иу, чындз-иу чи æрхаста, уый-иу ног чындзытæ мæнæ ам лæууыдысты, афæдзæй афæдзмæ чындз чи æрхæсса, уый, уæд ын хъалон дæр схæсс, æмæ йæ мæнæ ам æрлæууын кæн. Стæй йын исты куы райгуыра – лæппу, уæд дæр ын кусарт акæ æмæ йæ… æд тохъыл… Мæнæ æрдæбон дзы иу лæппу сцæйхаста йе ‘ккойы, бант ыл бабаста йедыл… фыркъайыл, æмæ йæ дæлæ æндæр цардахъмæ бахастой, йер сæхи йедмæ… сæхи мыггагмæ. Æмæ йын лæппу куы райгуыра, цыппар азы, дам, ын лæппу нæ уыдис, æмæ, дам, ын йер лæппу райгуырди, сывæллон сын нæ уыди æмæ. Æмæ фыс сластой, цæмæй Алардыйыл бафæдзæхсой сæ сывæллоны. Афтæтæ. Ныртæккæ йæ чындзы дæр ничиуал хоны, æндæр гъе ныр фарон ацафонæй нырмæ…

Вновь подошедшие: Алардыйы хорзæх уæ уæд!

– Ахъазгæнæг уын уæд!

Табу сын уæд! Зæрдиаг куывдтытæ кæнынц! Йер кæсыс, мæнæ ай дынджыр лæг у, æмæ слæууыд, æмæ рацыд. Йер æй уый зонгæ куы кæнид, уæд ыл уый слæууид? Не слæууид. Фæлæ йæ нæ зонынц, æмæ сын йед дæр нæй… Нæ йæ ‘мбарынц, нæ йæ зонынц, цы у, уый.

Адæм ма… Йер-иу изæры фондз сахатыл дæр ма адæм афтæ цæудзысты æмæ цæудзысты. Дардæй чи цæуы, уыдон æрæгмæ æрбафтынц. Сихорæй, дыууадæсæй фæстæмæ цæуын байдайынц. Дыууадæсыл æй… Цалынмæ йæ байгом кæной, уæдмæ ардæм цæуæн нæй. Дæлæ уым дуар. Дæлæ уый кувæндон у, æмæ гъе уый куыддæр байгом кæной, иунæг лæг ын и, чи у, уый дæр дын бацамонин – нал зыны, иу урссæр лæг, æмæ йæ гъе уый байгом кæны, æмæ йæ изæры дæр йæхæдæг сæхгæны. Æмæ уырдæм нæй, цæугæ йæм не ‘мбæлы. Йер, дам, бафæлладтæн, бирæ азты, дам, дзы дæн, æмæ, дам, бафæлладтæн, йер æй кæмæ ратдзæни, мæгъа. Уый дæр… Гъе уымæ чи кæса, уый… Мидæгæй æфснайын хъæуы, сыгъдæг æй дарын хъæуы. Сыгъдæг, дуæрттæ дæр ын сахорын, æмæ гъе уæд байгом кæн. Йер æй абон д***а***лæ уырдыгæй кастысты, æмæ мæнæ ам дуæрттæ байгом кодта, стæй дæлæ кувæндон хæдзар дæр байгом кодта, йæ дуар дæлæрдыгæй и.

Хорз кувæг адæм дзы и, дыууæ лæджы дæр хорз зæрдиаг куывдтытæ кæнынц.

Фарон мæ гыццыл чызг дæлæ уым фæцæйцыд æмæ дзæвгар фæбырыдис, æмæ азылди къуыбылеццытæгæнгæ-къуыбылеццытæгæнгæ æмæ пысыратæм ныххауди, æмæ ма йæ, дæлæ уым быругонд и, æмæ ма йæ телтæ баурæдтой…. пысыраты ‘хсæн. Нæдæр пысырайæ басыгъди, нæдæр цъæрæмыхст фæци, мæнæ, мæнæ дæ фарсмæ бады. Фæбырыдис æмæ къуыбылеццытæгæнгæ азылди – цъæрæмыхст дæр нæ фæци, цъæрæмыхст! Æмæ ма йæм лæгтæ ратахтысты, уæлæ, дам, иу сывæллон разылди, зæгъгæ, æмæ йын ницы уыд æппындæр. Дæлæмæ цæуын зын у, æмæ фæбырыди.

Вновь подошедшие: Бæрæгбоны хорзæх уæ уæд!

– Ахъазгæнæг уæд, ахъазгæнæг! Алардыйы хорзæх уæ уæд!

Афтæ цæудзысты æмæ цæудзысты…

Вновь подошедший мужчина: Алардыйы хорзæхтæ уæ уæд!

– Ахъазгæнæг дын уæд, ахъазгæнæг!

Он же: Æртæккæ дæм сывæллон схæсдзысты.

– Аларды уе ‘ппæтæн дæр ахъазгæнæг уæд! Дзæбæх ут! Дзæбæх ут!

Текст № 26

26. Цопанов Таймураз, 1927 г.р., сел. Горный Дзуарикау. Текст записан 17 декабря 2010 г.

– Алардыйы кувæндон махмæ уæлæ рагъæны и, афтæ сæрдыгон æм фæцæуынц, майы мæй. Уæлæ уыцы фæндагыл, гъе уым фалейы уæлæ ахæм къуыбыр и, ахæм, æмæ гъе уырдæм фæцæуынц.

– Æмæ куыд арæзт у? Хорз арæзт, ног арæзт у?

– Ницы арæзт дзы и æппындæр, афтæ у, фыццаг заманы куыд уыд, афтæ, просто къуыбыр, и всё, æмæ йæм цæуынц сылгоймæгтæ æмæ сывæллæттæ.

– Æмæ кæд вæййы уыцы бæрæгбон?

– Уый вæййы майы фæстаг бонтæ йедты, афтæ. Афтæ вæййы Аларды.

– Сывæллæтты бæрæгбон у?

– О, сывæллæтты. Аларды – сывæллæтты бæрæгбон у.

– Æмæ куыд вæййы уыцы бæрæгбон?

– Иу-дæс сахатыл ацæуынц æмæ гъе уæд сцæттæ кæнынц уæдмæ: чъиритæ скæ, дзыкка скæ, йед куы уа, кусарт, уæд уæрыкк аргæвдынц, урс уæрыкк, æмæ дзы æртæ фæрсчы, гъе фондз фæрсчы чъириты сæр сæвæр, æмæ физонæг, æмæ сæ ахæсс. Æмæ сæ гъе уым скувынц, ам дæр сæ скувынц, уым дæр сæ скувынц.

– Уырдæм цæуынц æрмæстдæр сылгоймæгтæ æмæ сывæллæттæ?

– О, æндæр ничи фæцæуы. Лæгтæ нæ цæуынц.

– Дзуары лæг дæр дзы нæ вæййы?

– Нæ, нæй, цæй дзуарылæг!

– *Уæдæ сылгоймæгтæ скувынц?*

– Сылгоймæгтæ скувынц сæхæдæг.

– *Ам, хъæуы, фæкæнынц бæрæгбон?*

– Хъæуы – иууылдæр, уæдæ. Алчидæр йæ сывæллæтты [бафæдзæхсы].

– *Исты æнæфæччиаг дзы вæййы, зæгъæм, айк хæрын?*

– Айк хæрæн мæйраздæр дæр нæй, стæй йæ кой кæнæн дæр нæй. Гъе уыцы бæрæгбон хъуамæ афтæ уа, æвналгæ дæр сæм ничи кæны, куы сæ фенай, уæддæр дæ цæстытæ бацъынд кæ.

– *Æмæ цæмæн у цымæ афтæ?*

– Уымæн æмæ гъе уый нæ кувынц, æмæ уый та сыгъдæг у, уымæй хуыйæ уæлдай ницы и, каркæй. Æз ын йæ дзидза хæргæ дæр нæ кæнын, куы райгуырдтæн, уæдæй нырмæ.

– *Æмæ ма ноджы исты ахæмæй ис, цы нæ фæччы?*

– Хæрын алцыдæр и, стæй хæрын… Кæмæн цы йæ… уый кæй тыххæй ныууадздзæн, фæлæ… Æмæ мæнæ Джеоргуыба нæ вæййы, Джеоргуыбамæ мæй ма ис, зæгъгæ, уæд уже æйчытæ йедты кой, кæрчытæ йедты кой ничиуал кæны, хæргæ дæр сæ ничи кæны. Фæхæрынц сусæгæй тедты, фæлæ, æвæццæгæн. Фæлæ бæрæгбоны рæстæджы нæй уыдон… Фæлæ Аларды та – уый бынтон…карз, уый тынг.

– *Æмæ кувгæ та куыд фæкæнынц?*

– Чи куыд кувы, чи куыд, чи хуыздæр дзуры, чи – къаддæр дзуры, чи – цы. Фæдзæхсынц сæхи, сæ сывæллæттæ дзæбæх цæмæй уой, чи райгуыра, уый амонджын, æнæнизæй куыд хъомыл кæна, зæронды бонмæ куыд цæра, афтæтæ йедтæ сын фæкувынц, Алардыйæн фæдзæхсынц. Афтæтæ йедтæ сын фæкувынц.

– *Раздæр ма-иу зарджытæ дæр куы кодтой?*

– О, кодтой.

– *Æмæ ныр нал?*

– Нал, тæккæ ма дын… рæстæг ивы, фæлтæр фæлтæры ивы, æмæ рохгæнгæ цæуынц.

– *Ам ма ноджы исты кувæндæттæ ис?*

– Кувæндæттæ цæуыннæ! Ис дзы бирæ кувæндæттæ…. Уалæ уыдон дæр кувæндæттæ сты. Уæлæ уыцы бæлас дæр. Уый дæр

Уациллайы кувæндон у. Богъаты уыди уый, Богъаты. Богъатæй ам цæрæг дæр нал и фондзыссæдз азы дæр, фæлæ сæ бæлас уым лæууы æмæ йæм искуы-иу хатт исчитæ кæд æрбацæуы, фæлæ ничитæ цæуынц. Мæнæ адон хорз цæуынц, иуæй-иутæ хорз цæуынц.

– Æмæ уый та кæй кувæндон у?

– Уый та – Гуыдиаты.

– Алы мыггагæн дæр хицæн кувæндон уыд?

– Алы мыггагæн дæр хицæн кувæндон уыд.

– Æмæ бæлас дæр афтæ хуыйны – Богъаты бæлас?

– О, Богъаты бæлас. Абæттынц, уæдæ… Лентытæ йедтæ. Сырх фæдары. Фæлæ дымгæ тыхджын у, æмæ уыдон дæр ахæссы. Молодежь æй зонгæ дæр нæ кæны. Фарон-æндæраз иуаздзыд чызг æрбацыд æмæ, дам, Богъаты куывддон кæм и, зæгъгæ.

– Æнæуый уæд æртæ чъириимæ цæуын хъæуы, куы цæуай, уæд?

– Уæдæ! Æртæ чъириимæ, физонæгимæ, уæдæ! Бæгæны.

Текст № 28

28. Джимиева Тима, 1947 г.р., г. Владикавказ. Текст записан 12 июля 2010 г.

А потом уже, когда медицина открылась, вот помнишь, нам прививки делали, чтоб мы не болели, и люди не стали болеть. Но пока медицина не была так развита, люди же знали только молитвами лечиться и чистотой. Ну как… Чистотой такой… и телом и душой чтобы были чистые. Ни колбасу, ни свинину – ничего в дом нельзя было приносить. И вообще, раньше наши предки свинину не ели. Вот я сколько себя помню, в Гизели мы жили, хъæуы цардыстæм, æмæ-иу нæ сыхæгтæм дæр уыди. Æмæ нын иу хатт нæ мады фыд хуы балæвар кодта, заинаг хуы, æмæ йæ нæ фыд кæуылты исты фæкодтаид, уый нæ зыдта. Æмæ, дам, дзы мæнæ бæрæгбонмæ аргæвд, куыддæртæ… æмæ куыддæр фæзындысты, афтæ иу гуырдзиаджы æрбакодта æмæ хуы дæр æд хъыбылтæ ауæй кодта. Уæдæй фæстæмæ мах хæдзары йед никуы уыди. Уый

та йер мæ мады фыд зæронд лæг, æмæ сиахс уыд, æмæ йæм не сдзырдта, не сфæрæзта зæгъын, æндæр мах хæдзары хуыйы фыд дæр никуы уыди, йед дæр… Уымæн æмæ куывтам Уацилламæ, Джеоргуыбамæ, Рекоммæ. Все праздники отец очень почитал, и вот я сколько помню, уынджы нын уыди палисадник, æмæ нын дзы дидинджытæ уыди. А двор у нас тоже, знаешь, как? Мæнæ ардыгæй уæртæ уынг цæй уæрæх у, уыййас, ардыгæй мæнæ тигъмæ – ахæм кæрт нын уыди, æмæ нын дзы уыди йæ иу фарс хæдзар æмæ саратæ, иннæ фарс та – зæронд хæдзар, самандурæй хæдзар, дзæбæх хæдзар. Æмæ нæ фыд хæстæй инвалидæй ссыд, æмæ авд сывæллоны та схæссын хъуыди, æмæ йæ уый фæстæ, куы бахъомыл стæм, уæд æй кирпичæй облицеват скодтам, йеры онг дæр афтæ у, æмæ йæ ничи зоны, мидæгæй самандур у. Мæ фыд-иу афтæ загъта, самандур хъармдæр у, стæй… здоровее. Уымæн æмæ самандуræн йæ хуылфы ис хъæмп, æмæ хъæмп хуынкъ нæу – воздух проходит, вот из-за этого он всегда говорил, что это дышит, остальное не дышит. Æмæ афтæ у. Æз дын æй цæй тыххæй дзурын – всё они чисто делали так, что и морально, и физически, и материально чтобы было в доме чисто, когда… Алардыйæ-иу куы фæрынчын, уæд.

– Мады Майрæмы кувæндон кæм уыди, уырдæм-иу цыдысты Джызæлæй?

– О, алы ранæй дæр æм цыдысты, фæлæ сæ бон куы уыди, уæд. Æмæ чи уæрдæттыл, чи цы, чи цæм, алы хъæутæй дæр цыдысты.

– Алардыйы стырдæр кувæндон Зджыды уыди?

– О, Зджыды уыди, фæлæ… Йер Уациллайы кувæндон ис Дæргъæвсы комы, фæлæ мæнæ Джызæлы дæр æмæ Уæллаг Санибайы дæллаг кæрон, къуыбырыл, Джызæлы кæрон, скодтой Уациллайы кувæндон. Æмæ къуыбырыл ис, æмæ къуыбырыл скодтой, асинтæ йæм скодтой Джызæлы лæппутæ, уым сæхгæдтой сеткæйæ, асинтыл куы схизай, уæд дæр дуар байгом кæн æмæ мидæмæ бахиз, æнæуый æм хъом дæр куыд нæ цæуа, æмæ дзы йед скодтой… Алкæмæн дæр афтæ нæ уыди уырдæм цæуæн, æмæ скодтой сæхицæн иу ран, æмæ уырдæм куывтой. Уым та уыди… вроде æрмдзарм уыди, æмæ уым дæр кувæндон уыди, фæлæ-иу

уым скодтой Уациллайы кувæндон. Джызæлы ис *галзилæн* дæр, кæддæр арв æрцавта бæлас, æмæ йын хæлттæ сæппæрстой, æмæ кæй галы хал схауа, нæ (хал куыд æппарынц, уый зоныс?), уый-иу аргæвстой. Йер уыцы бæрæгбон Джызæл йеддæмæ ничиуал кæны, мæнæ йæ телевизоры нæ феныс? Йер уый Джызæлы ис, æндæр æй никуыуал кæнынц, Джызæл та йæ нæ рох кæнынц. Они всегда, никто не скажет «нет», йæ хал куы схауа, йер фос кæмæ и. Кæд афтæ нæ уа, уæд та йер ацы аз мысайнæгтæ нæ сæвæрдтой, æмæ уыцы мысайнæгтæй уый фæстæ гал балхæндзысты, æмæ йæ хъæуы уынгты ракæндзысты, æмæ йыл лентытæ, уынджы куы фæцæуы, уæд æй адæм фæзонынц, æмæ, ома, йер уымæй хуыздæр цы и?

Нæ хъæуы рох кæнын. Это всё очень хорошие дела. Кувынæй хуыздæр ницы и. Уымæн æмæ раздæр нæ уыдис дохтыртæ, æмæ-иу адæмæн сæ рынчынтæ… стæй адæм афтæ дæр нæ рынчын кодтой. Фæлæ-иу куы фæрынчын сты, уæд-иу куывтой æмæ куывтой, æмæ-иу сæ куывд Хуыцаумæ фехъуыст, сыгъдæг зæрдæйæ кæй куывтой, уый, æмæ-иу сæ сывæллæттæ дæр сдзæбæх сты. Йер мæнæ Алардыйæ рынчын, йер дæр ма æмбисондæн баззад, зæронд устытæ куыд фæзæгъынц: «Алардыма дæ макуы адава!». Æмæ-иу Алардыйæ чи фæрынчын, уый-иу тыхст рынчын уыдис, агъуыстæй-иу æй æддæмæ нæ уагъой, мидæмæ дæр æм никæйы уагътой, мад кæнæ бинонтæй исчи. Стæй куыд уыди, йæ буар-иу рафаста, дзуарæй… мæнæ ма йедтæ хъуыды кæныс, цæсгомыл дæр куы вæййы, молодойтыл никæуыл вæййы, фæлæ ма зæрæдтыл. Мæнæн мæ фыд хæстæй куы ссыдис, уæд афтæмæй фæрынчын, æмæ цас адæймаг, сывæллон стырдæрæй фæрынчын уа, уыйас уæззаудæр вæййы. Æмæ йæ цæсгомыл… йеды хуызæн баззади. Не сильно, но все равно, посторонний не замечал, фæлæ чи йæ зыдта, уыдон. Стæй ма Джызæлы бирæ кæмæндæрты уыдис афтæ, и не то, что Джызæлы, но и в других местах в Осетии так было. Уымæн æмæ уый та-иу куыд бахъахъхъæдтаис… С прикосновением воздуха эти болячки воспаляются, а когда в комнате…. æмæ сывæллон та все время рвется на улицу, как проследишь, так и будет. Сывæллоны-иу куы нæ рауагътой, уæд-иу… Но редкие бывали

случаи, когда воспалялись болячки. Мæнæ æртæккæ дзуарæй уымæн нал кæнынц, искуы-иу хатт ма фæрынчын вæййы.

– *Уый-иу рынчын куы фæци исчи, фæлæ æнæуый дæр ын бæрæгбон нæ уыди?*

– Алчидæр, йæ хæдзары сывæллон кæмæн уыди… уый уыди сывæллæтты бæрæгбон. Уый вæййы майы райдайæн. Уый æртæккæ числотæ кæнынц, фæлæ раджы нæ фыдæлтæ нымадтой афтæ: иу бæрæгбонæй иннæ бæрæгбонмæ уал къуырийы. Поэтому я всегда прислушивалась. Йер-иу нæ сыхы лæгтæ куы бадтысты, уæд дæр-иу æз хъуамæ сбадтаин ахæм ран, цæмæй мæм истытæ хъуыса, цытæ дзурынц, цæй кой кæнынц. Æмæ йер цæй кой кæнынц, лæгтæ цæй кой фæкæнынц – бæрæгбæттæ, цыдæртæ, куыддæртæ. Адæм æй куыд кодтой, уый растдæр у, чидæр та йæ æндæр… Никогда не надо писать числа, уымæн æмæ нæ мадæлтæ æмæ нæ фыдæлтæ къуыригай нымадтой, мæнæ Уациллайæ Хетæджы бонмæ дыууæ къуырийы, стæй та Кæхцгæнæнтæм – къуыри… Æмæ-иу афтæ рауад, æмæ Кæхцгæнæнтæ æмæ йед… баиу сты, уымæн æмæ високосный год, короткий год.

– *Æмæ-иу бæрæгбон та куыд скодтой?*

– Ацы бæрæгбон вæййы майы райдайæн, в первых числах мая. Сывæллæттæ кæй хæдзары уыди, всегда делали æртæ чъирийы. Стæй ма-иу мæнæ ахæм гыццыл гуылтæ. Вот такие малюсенькие. Сæ хуылфы – ницы. О, æртæ, æртæ чъирийы æмæ æртæ гуылы – гъе уыдон дæр ма-иу скодтой, æмæ-иу сæ скуывтой Хуыцаумæ. Æмæ-иу ахæм адæймаг агуырдтой кувынмæ, се ‘ртæ чъирийы сын чи акува, йер мæнæ дзуæрттæ йедтæ кæй уырны. Мæнæ иуæй-иутæ æртæ чъирийы скæны, фæлæ йæ уырнгæ нæ кæны. Но всегда старались такого человека позвать, который действительно верит в Бога, в эти праздники, и кто от души помолится, не губами, а душой. Вот тогда… гъе уыдоны куывд фехъуысы.

– *Куыд-иу скуывтой?*

– Абон, Аларды, дæ бон у, æмæ дын мæнæ ацы хæдзары æртæ чъирийы барст уæнт. Сæ сывæллæттæ дæ фæдзæхст уæнт, дæ фарн æмæ амондæй хъахъхъæд уæнт, низ сæм хæстæг

куыд никуы ærцæуа, æмæ дæ арфæйæ æнæнизæй куыд бахъомыл уой.

Æмæ ма дæ зæрдæйы цы и, уый. Афтæ зæгъæн нæй, ацы æртæ чъирийы дæуæн сты. Абон дæ бон у, æмæ дын ацы хæдзары æртæ чъирийы барст уæнт. Мæнæ куыд фæкуваем, мæнæ Лæгты Дзуар, мæнæ афтæ… Там не так, а вот именно вот так. Барст уæнт. Æмæ-иу æз мæ мады нал уагътон: барст, цæмæ сæ барын хъæуы? Я думала вот измерять.

Йер ма-иу нæ мад куыд кодта, уый зоныс, йед-иу куы уыд, уæд? Мæнæ чындз куы æрхæссынц, уæд ын сæрызæдæй йæ сæрыл нæ сисынц, æмæ йæ уый фæстæ искуы агъуысты атъыссынц. Уый-иу уый фæстæ…не всегда в доме это красиво смотрится, потому что и плохой глаз, и хороший глаз. Æмæ-иу сæ нæ мад систа æмæ-иу афтæ загъта, зонджын адæймаг æй цары бавæры: фæлтау счъизи уæд рыгæй, чем искæйы чъизидзинадæй. Æмæ-иу æй уый цары сæвæрдта. Нæ мад уыцы хæдзармæ æрцыд, æмæ уыцы хæдзары сывæллæттæ ныййардта. Æмæ-иу схызти, сæрызæд кæм уыди, уырдæм, æмæ-иу мæнæ уыцы æртæ чъирийы, йед… гуылы – сæ хуылфы сын æппындæр мацы бакæ – просто гуылтæ, дзул-гуылтæ, цæхх дæр дзы айзæрд. Кроме соли и сахара туда ничего не положи. Æмæ-иу уæд бакодта, æмæ-иу сæ мæ мад уым бахордта. Уый амыдта уый: уæ рынтæ ахæрон, дæ рын бахæрон, ома дæм Алардыйы рын дæм куы ‘рцæуа, уымæн æмæ бирæ азты бирæ сывæллæттæ амардысты. Æмæ-иу афтæ – дæ рын дын бахæрон, йер дæр афтæ зæронд устытæ куы фæзæгъынц: дæ рын бахæрон, уымæн, ома ды мæ хъæбул дæ, æмæ ма фæрынчын уай, фæлтау æй æз бахæрон, æмæ æз фæрынчын уон. Йер уый амоны уый, æмæ-иу нæ мад схызт цармæ æмæ-иу уым цыдæртæ дзырдта. Æмæ-иу æз асиныл сбырыдтæн æмæ-иу æм хъуыстон, æмæ та-иу ын: ахордтай та сæ сусæгæй. Ай, Аларды дæ макуы адава! Ныр мæ мад афæдз æмæ ærдæгы размæ амард, æмæ-иу мæ мадмæ куы уыдтæн, æмæ-иу куы бадтыстæм, куы ныхæстæ кодтам, уæд-иу ын куы дзырдтон, ды, зæгъын-иу, цармæ куы схызтæ, уæд-иу, зæгъын, дæм æз куыд хъуыстон, уым цытæ дзырдтай: «Æ-æ-æ,

мæ сывæллæттæ, æз уын уæ рын бахæрон! Фæлтау æз, æмæ мын сымах дзæбæхæй бахъомыл уат. Æмæ мæнæ ацы æртæ гыццыг гуылы уæ рын уæд, низæй уæм чи и, уыдон, æмæ сæ æз æртæккæ бахæрдзынæн, æмæ мæ сывæллæттыл низ мацы æрцæуа».

– *Уый-иу куы скуывтой, уый фæстæ, нæ?*

– О, куы скуывтой, уый фæстæ. Мæнæ-иу уыцы куывд куы скодтой, уæд-иу уыцы æртæ мæ мад систа æмæ-иу сæ йæ сæрызæдмæ сæвæрдта, уырдæм æркуывта, æмæ сывæллæттæ уым ныййардта, йæ хæдзарæй сæ не ‘рбакодта, æмæ уый тыххæй-иу йæ сæрызæдмæ схызт æмæ-иу сæрызæдмæ куывта. Сæрызæд æй цæмæн хонынц – уымæн дæр ис зæд, æмæ-иу мæ мад куывта: «Уæ рынтæ бахæрон, æмæ уыл ницы ма ‘рцæуа». Гъе уыцы æртæ гыццылы… æртæ чъирийы-иу куывтой, æмæ ма-иу æртæ гыццыл гуылы. Æмæ уыцы æртæ гуылы сылгоймаг схæссы йедмæ… æмæ Алардыйæн бакувы йæ сæрызæды цур. Ныртæккæ та сæ ныззыввыт ласынц æмæ кæмдæр бамбийынц. Йе ‘фсин зæронд уыд æмæ йæ зыдта, куыд хъæуы, раздæр-иу йе ‘фсин куывта, ‘фсин куы нал уыд, уæд та мæ мад куывта. Æмæ æз йе ‘фсины йедтæ нал хъуыды кæнын, æз уæд гыццыл уыдтæн, куы амард, уæд мыл 3–4 азы цыд, æмæ мæ мад дæр йе ‘фсинæй цы федта… Дзæгъæлы нæ фæзæгъынц, æмбисондæн баззад, йæ хæдзары чи цы федта, æдде дæр уый кæны, афтæ у. Æмæ мæнæ лæгтæ дæр, устытæ дæр куы дзурой, уæд не то, что ныхæстæм хъусын, а открыть для себя что-то.

– *Сывæллон-иу куы фæрынчын, уæд-иу сырх хъуымац баппæрстой дуарыл?*

– Уый фадынæг хуыйны, мæнæ афтæ куы рафады, когда прыщики, уый фадынæг хуыйны. Ну стараются что-то красное, или раньше не было такого, сæхæдæг-иу сæ хъуымæцтæ ахуыдтой, чисто красное никогда не шили, исты хъулон-мулонтæ. Ныр та и штанишки есть красные, и маечки красные есть – всё есть красное, и уже такого не надо. Фæлæ раздæры заман та хъуыд, æмæ-иу куы нæ уыди, уæд ын-иу исты сырх йед йæ уæлæ атыхтой – сырх прастинайы, сырх сæрбæттæны, цы уыди-иу сырхæй хæдзары, уый, уымæй йæ буары йед райса. Вроде красное убирает это… Вот в медицине еще процесс, когда белокровие бывает, когда бе-

лые капилляры переборят красные, то кровь становится белой. Врачи часто людям предлагают красные яблоки есть, бурак есть, чтобы в организме вот эти белые не перебороли красные.

Тексты песен об *Аларды*, не публиковавшиеся ранее

Алырдыйы зарæг

Табу, Аларды, табу
Дæ хорзæхæй!
Хуыцауы раз цытджын зæдтæ!
Стыр хохыл куы рахызтæ,
Стыр хæрзтæ нын куыд æрхæсса!
Табу, Аларды, дæ хорзæхæй!
Нæ сабитæн дæ хорзæхæй ратт,
Хуссары хуымæй дын хуымæллæг!
Табу ‘мæ табу, рухс Аларды!
Алы сæндыл дæ хуымæллæг,
Бурхъус нæл фыс дæ нывондаг!
Табу ‘мæ табу, рухс Аларды!
Хъалдзаны сæгъ дæ нывонд акæ!
Табу ‘мæ табу, рухс Аларды! [НА СОИГСИ. Фольклор, п.15, д.23, с.68]

Алаурдий зар

Рохс Алаурди Изгиди бæстæбæл рацæйцудæй,
Хуарз Уаскергибæл оми ранбалдæй!
– Кумæ цæуис, рохс Алаурди?
– Далæ мбудури федуинагтæ мæ æз ку цæун.
Уæд имæ Уасгерги дзоруй:
– Дæ ницудмæ орс гал нивæндтæ кæнунцæ.
Хонсари мæнæуæ дæ керехуар,
Цæгати хуар дæ бæгæни аг.
Мисираг æвзестæ дæ æвæрæн!
Сувæллæнти де ‘зæлу дусæй расæрфæ, рохс Алаурди! [НА

СОИГСИ. Фольклор, п.7, д.14, с.217]

Алаурдий зар

Изгиди бæстæбæл рохс Аларди рацæйцудæй.
Хуарз Уасгергибæл оми фемæлдæй.
– Ой, дæ фæндаг раст, сугъзæринæ базургин Аларди!
– Ой, дæ гъуддаг раст, ой, дæ гъуддаг раст, хуарз Уасгерги!
– Кумæ цæуис, рохс Алаурди?
– Дæлæ будури ифедуйнагтæмæ æз ку цæун.
– Будур дæуæн кæнунцæ
Хонсари мæнæуæ дæ керехуар,
Цæгати хуар дæ бæгæниаг,
Мисириаг æвзестæ дæ æвæрæн.
Мередаг банбæг дæ нисайнаг,
Де ‘зæлу дусæй сæ ду расæрфæ, рохс Алаурди! [НА СОИГСИ. Фольклор, п.54, д.333, л.229]

Алардыхъан

Табу йæ мадæн, Алардыхъан,
Табу йæ фыдæн, Алардыхъан,
Чысылты тыххæй табутæ, Алардыхъан,
Табу дæ хорзæхæй, Алардыхъан!
Табу де ‘стырдзинадæн, Алардыхъан,
Аларды буц у, Алардыхъан,
Аларды хорз у, Алардыхъан,
Мæнæ нæ сабитæ де ‘уазæг, Алардыхъан!
Бурæ хъус нæл фыс дæ нывонд, Алардыхъан,
Фардæгкаг мæнæуæй дæ чъирийаг, Алардыхъан,
Кувгæ, лæгъстæ дын кæнæм, Алардыхъан,
Гыццылты дын фæдзæхсæм, Алардыхъан!
Табу дæ хорзæхæй, Алардыхъан,
Алы къуыппыл дæ хуымилийæгтæ, Алардыхъан! [НА СОИГСИ. Фольклор, п.71, д.21, с.103]

Аларды

Æй, табу, табу, лæгъстæ, Аларды,

Табу, лæгъстæ, Аларды!
Уæлæ уæларвæй рараст,
Уырдыгæй рæгъаумæ бараст.
Гыццыл уæныг
Ой, табу, ой, табу!
Дардмæ дæм кувдзыстæм,
Ой, табу, табу, табу,
Лæгъстæ, Аларды!
Ой, табу, ой, табу, лæгъстæ,
Хъилсы уæныг рараст.
Ей, табу, лæгъстæ, Аларды!
Уæларвæй рараст,
Уырдыгæй рæгъаумæ бараст,
Зæлдаг синаг йæ къухы,
Хъилсы уæныг дæ нывонд!
Табу, Аларды!
Гыццылтæ де ‘уазæг!
Дардмæ дын кувдзыстæм,
Хæстæгмæ нæм ма æрцу!
Табу дæ мадæн, Аларды!
Табу дæ фыдæн, Аларды!
Уæддæр табу дæхицæн, Аларды! НА СОИГСИ. Фольклор, п.71, д.21, с.104]

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Святилище *Аларды (Алардыйы дзуар)*
в сел. Горная Саниба. 26.08.2010 г.

Святилище *Аларды (Алардыйы дзуар)*
близ сел. Дагом (Алагирское ущелье). Фото сер. XX в.

Святилище *Аларды (Алардыйы дзуар)* в сел. Згид (Алагирское ущелье). 03.05.2011 г.

Камень у святилища *Аларды* (*Алардыйы авдæн* – Колыбель *Аларды*) в сел. Згид (Алагирское ущелье). 01.05.2012 г.

Ритуал перекатывания младенцев на камне *Алардыйы авдæн.* Сел. Згид (Алагирское ущелье). 01.05.2012 г.

Праздник *Аларды* в сел. Дигора. 23.04.2012 г.

Молитва у святилища *Аларды* в сел. Згид. 01.05.2012 г.

Праздник *Аларды* в сел. Згид 01.05.2012 г.

Праздник *Аларды* в сел. Горная Саниба 2010 г.

Мелкие предметы из сладостей (зонт) 10.04.2009 г.

Зазбæлас **(ритуальное древо). 10.04.2009 г.**

Мелкие предметы из сладостей (*мæсыг* – башня) 10.04.2009 г.

Цырагъдарæн **(ритуальный подсвечник). 10.04.2009 г.**

Оформление кровати умершей. На кровати – *куатæ/раздарæн* (передник), *сæрбæттæн (платок)*, на стуле – макет швейной машинки из сладостей. 10.04.2009 г.

Мелкие предметы из сладостей. 10.04.2009 г.

Прор*о*щенная пшеница. 2008 г.

Научное издание

ДАРЧИЕВА МАДИНА ВЛАДИМИРОВНА

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОД
ОСЕТИНСКОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА

Технический редактор – *А.Ю. Цопанова*
Компьютерная верстка – *А.В. Черная*
Дизайн обложки – *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 20.12.12.
Бум. офс. Формат бумаги 60×84 $^{1}/_{16}$. Печать цифровая.
Гарнитура «Times». Усл. п. л. 18,6.
Тираж 300 экз. Заказ № 103.

ИПЦ СОИГСИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-Алания
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3